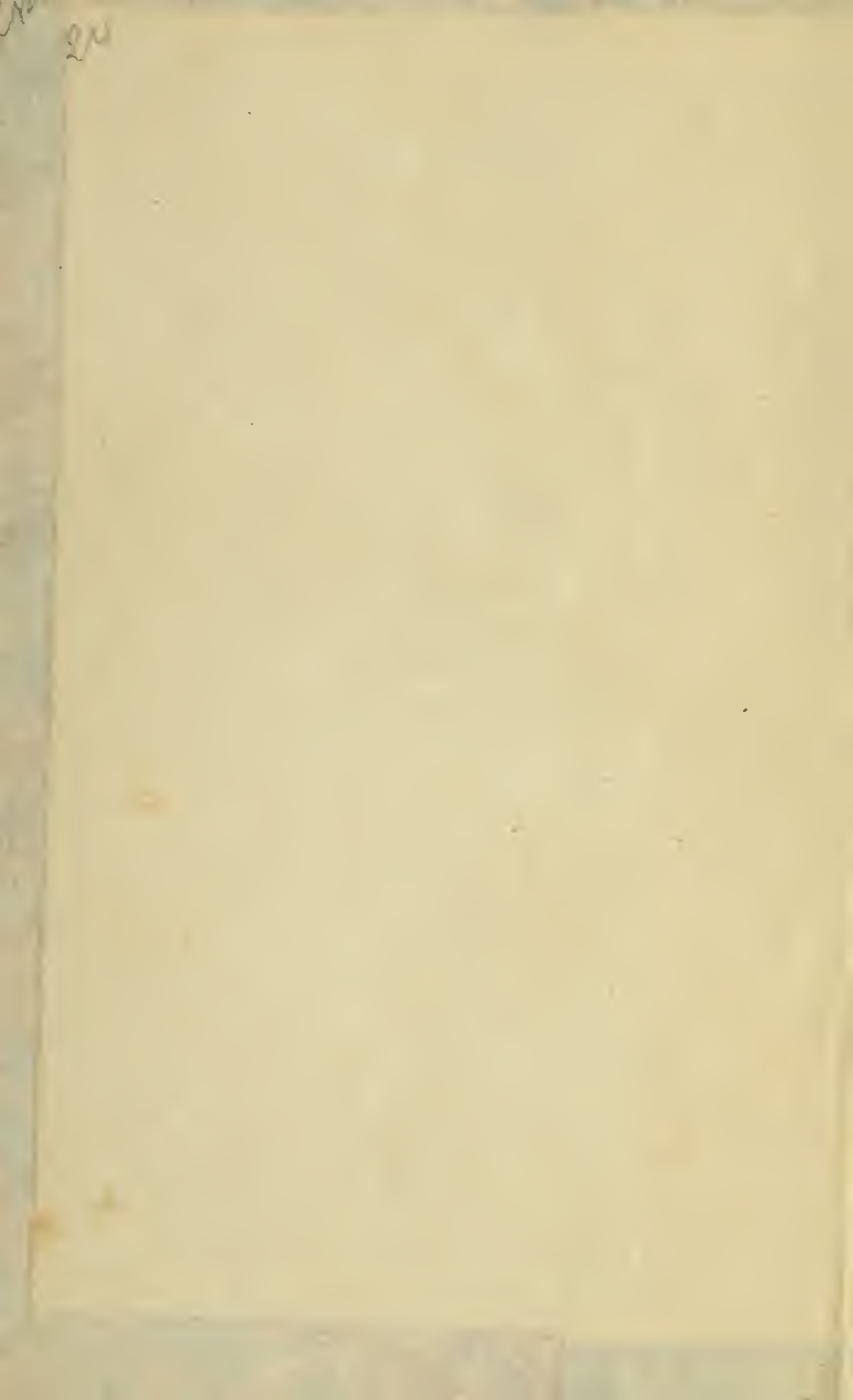




LA PHILOSOPHIE

DE

SAINT AUGUSTIN

I

AUTRES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

La Nature humaine, ouvrage couronné par l'Institut (Académie des sciences morales et politiques) ; 1 vol. in-8°. Paris. Didier, 1865.

La Philosophie de Leibniz, ouvrage couronné par l'Institut (Académie des sciences morales et politiques) ; 1 vol. in-8°. Paris, Hachette, 1860.

La Philosophie de Bossuet, avec des fragments inédits ; 1 vol. in-8°, nouvelle édition. Paris, Ladrange, 1862.

Tableau des progrès de la Pensée humaine, depuis Thalès jusqu'à Leibniz ; 1 vol. in-12, deuxième édition. Paris, Didier, 1859.

Le Cardinal Pierre de Bérulle, SA VIE, SES ÉCRITS, SON TEMPS ; 1 vol. in-12. Paris, Didier, 1856.

Portraits et Études, avec des fragments inédits ; 1 vol. in-12, nouvelle édition. Paris, Didier, 1863.

Exposition de la Théorie platonicienne des idées, suivie d'un **Discours sur Platon**, par CLAUDE FLEURY ; in-18. Paris, Ladrange, 1858.

Les Pères de l'Église latine, 2 vol. in-18. Paris, Hachette, 1856.

Le Dix-huitième siècle et la Révolution française, 1 vol. in-12. Paris, Douniol, 1862.

MÉMOIRES LUS A L'INSTITUT

(Académie des sciences morales et politiques)

Une Visite à Hanovre, septembre 1860. Mémoire sur les manuscrits de Leibniz. Paris, Durand, 1861.

Des sources de la philosophie de Bossuet. Paris, Durand, 1862.

POUR PARAITRE PROCHAINEMENT :

Les Systèmes. Examen des principales théories psychologiques anciennes et modernes. *Ouvrage couronné par l'Institut* (Académie des sciences morales et politiques). 1 vol. in-8°.

Paris. — Imprimerie de P.-A. BOURDIER et Cie, 6, rue des Poitevins.

LA PHILOSOPHIE

DE

SAINT AUGUSTIN

PAR

Jean Félix NOURRISSON

Ouvrage couronné par l'Institut de France
(Académie des sciences morales et politiques)

Unde ardet, inde lucet.
(Saint-Cyran.)

DEUXIÈME ÉDITION

—

TOME PREMIER



PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

—

1866

AVERTISSEMENT

L'Académie des sciences morales et politiques, dans sa séance du 30 novembre 1861, avait mis au concours la question suivante, pour le prix Bordin à décerner en 1864 :

« *La philosophie de saint Augustin; ses sources, son caractère; ses mérites et ses défauts; son influence, et particulièrement au dix-septième siècle.* »

C'est au présent ouvrage que, dans sa séance du 20 août 1864, l'Académie des sciences morales et politiques a décerné le prix.

J'imprime ce travail tel qu'il a été couronné par l'illustre Compagnie, mais non pas sans avoir profité, autant qu'il était en moi, des observations de son savant rapporteur M. Barthélemy Saint-Hilaire.

Puisse le public faire à ce livre l'accueil que semblent lui présager les suffrages dont l'a honoré l'Institut de France!

PRÉFACE

Saint Augustin n'eût-il laissé que les *Confessions* et la *Cité de Dieu*, qu'on s'expliquerait aisément la sympathie respectueuse qui environne sa mémoire. Comment, en effet, ne point admirer dans la *Cité de Dieu* le vol du génie, et dans les *Confessions*, ce qui vaut mieux encore, les effusions d'une grande âme? Il le faut même avouer, ce sont ces peintures enflammées de la passion, ces ardeurs de repentir, ces élans vers les choses du ciel, qui ont rendu le nom de l'évêque d'Hippone populaire. Il n'y a pas un cœur, quelle que soit sa médiocrité native, qui ne se reconnaisse dans les tressaillements, les orages, les transports sacrés du cœur d'Augustin. De là le prestige, vainqueur des siècles, qui s'attache à cette noble figure.

Cependant, qui l'ignore? L'illustre fils de Monique a été, par-dessus tout, un directeur des âmes, un définiteur du dogme, un défenseur de

l'autorité ecclésiastique. Je ne crois pas, qu'excepté saint Paul, aucun homme ait contribué davantage, par sa parole comme par ses écrits, à organiser, à interpréter, à répandre le christianisme; et, après saint Paul, nul apparemment, non pas même le glorieux, l'invincible Athanase, n'a travaillé d'une manière aussi puissante à fonder l'unité catholique. Sans doute l'Arianisme faillit tout envahir, et lorsque Constance eut imposé à l'Orient et à l'Occident le formulaire équivoque de Rimini, saint Jérôme pouvait dire avec vérité « que l'univers tout entier gémit et s'étonna de se trouver Arien[1]. »

Ce fut donc rendre à l'Église un immense service que de conjurer une aussi formidable erreur. Mais, en définitive, cette hérésie, dont la politique, plus que tout le reste[2], propagea l'influence et créa le danger, menaça moins profondément l'orthodoxie chrétienne que ne firent les théories adverses de Manichée et de Pélage. C'est pourquoi, en défendant contre les Manichéens la liberté, et contre les Pélagiens la grâce, c'est Augustin qui a protégé, sauvé en quelque ma-

1. *Dial. advers. Luc.*, cap. XIX.

2. Voy. Ginouilhac, *Histoire du dogme catholique*, 2 vol. in-8°, Paris, 1852, t. I, pag. 285. Cf. Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Paris, 1817. Pluquet, *Dictionnaire des hérésies, etc.*, Paris, 1845.

nière, puis développé les racines psychologiques, c'est-à-dire les racines vivantes de la foi. « L'Église, écrit Bossuet, se reposa comme d'un commun accord sur saint Augustin de l'affaire la plus importante qu'elle ait peut-être jamais eu à démêler avec la sagesse humaine. L'hérésie pélagienne étant parvenue au dernier degré de subtilité et de malice où pût aller une raison dépravée, on ne trouva rien de meilleur que de la laisser combattre à saint Augustin durant vingt ans... Durant ces fameux combats, le nom de saint Augustin n'était pas moins célèbre en Orient qu'en Occident... On acquérait de l'autorité en défendant sa doctrine. Les disciples de saint Augustin étaient les maîtres du monde[1]. » Le langage de Bossuet est le langage même de l'histoire.

Or, si l'on cherche d'où est venue à saint Augustin cette supériorité triomphante, peut-être n'est-il point téméraire d'affirmer que l'évêque d'Hippone ne s'est montré aussi grand que parce que le théologien en lui a été préparé, formé, soutenu par le philosophe. Fénelon, parlant de saint Augustin, va même jusqu'à dire « qu'il le croirait bien plus que Descartes sur les matières

1. *OEuvres complètes*, Poissy, 1845, t. III, p. 445 et suiv.; *Défense de la tradition et des saints Pères*, liv. V, ch. XIII, XXI.

de pure philosophie ; car, outre qu'il a beaucoup mieux su les concilier avec la religion, on trouve d'ailleurs dans ce Père un bien plus grand effort de génie sur toutes les vérités métaphysiques, quoiqu'il ne les ait touchées que par occasion et sans ordre. De telle sorte, ajoute-t-il, que si un homme éclairé ramassait dans les livres de saint Augustin toutes les vérités sublimes que ce Père y a répandues comme par hasard, cet extrait, fait avec choix, serait très-supérieur aux *Méditations* de Descartes, quoique ces *Méditations* soient le plus grand effort de l'esprit de ce philosophe [1]. »

Quoi qu'il en soit d'une assertion si favorable à saint Augustin, il est hors de conteste que cet évêque incomparable a eu sa philosophie, ou du moins qu'il a philosophé. De très-bonne heure, il est vrai, les intérêts de la foi ont préoccupé uniquement son âme d'apôtre, et les besoins de son époque absorbé l'activité de son vaste esprit. Augustin reste par conséquent, avant tout, un Père de l'Église. Mais avec quelle anxieuse ardeur ne s'est-il point d'abord livré à la réflexion, et plus tard, jusque dans les ouvrages de son extrême vieillesse, avec quelle pénétration ne

1. *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*, lettre IV (1713).

l'a-t-on pas vu agiter ces problèmes toujours anciens et toujours nouveaux, qui ont le privilége de captiver toutes les grandes intelligences, parce qu'ils sont, par excellence, des problèmes humains? C'est pourquoi Fleury avait raison de déclarer que si on cherchait ce qui mérite proprement le nom de science, on n'en trouverait nulle part plus que chez les Pères. « Je dis, poursuivait le judicieux écrivain, je dis cette vraie philosophie, qui se servant d'une exacte dialectique, remonte par la métaphysique jusqu'aux premiers principes et à la connaissance du vrai bon et du vrai beau, pour en tirer par des conséquences sûres les règles des mœurs, et rendre les hommes fermes dans la vertu et heureux, autant qu'ils en sont capables. Qu'y a-t-il en ce genre de comparable à saint Augustin? Quelqu'un a-t-il des pensées plus sublimes, et des réflexions plus subtiles? Qui ne l'admire pas ne lui ôte rien; mais il se fait tort à soi-même, en montrant qu'il n'a pas l'idée de la véritable science[1]. »

Et déjà, au dix-septième siècle, confirmant ces paroles en même temps qu'il prévenait les vœux de Fénelon, un modeste prêtre de l'Oratoire, le savant André Martin, sous le pseudonyme d'*Am-*

1. *Second Discours sur l'histoire ecclésiastique.*

brosius Victor, exposait en six volumes une partie de la doctrine philosophique de saint Augustin, à l'aide de passages tirés de ses écrits[1].

C'est une composition d'un art délicat, où les textes habilement rapprochés,

. . . . *Ut tesserulæ omnes*
Endo pavimento, atque emblemate vermiculato[2].

se rangent comme d'eux-mêmes, dans le cadre préconçu et tout Cartésien de ce que l'auteur appelle une philosophie chrétienne, *Philosophia christiana*[3]. En effet, il n'y prononce pas un mot qui ne vienne du maître; il transcrit plutôt qu'il

1. *Andegavi* 1667 *et Parisiis* 1671. 1° *De philosophia universim;* 2° *de existentia et veritate Dei;* 3° *de Deo;* 4° *de anima;* 5° *de morali philosophia;* 6° *de anima bestiarum.* Ce recueil vient d'être récemment imprimé une troisième fois. *Sancti A. Augustini Philosophia, Andrea Martin collectore; editionem recognovit, etc., Julius Fabre, Parisiis*, 1863, in-8°. L'éditeur qui n'a jugé à propos de réimprimer que cinq volumes sur six, ajoute, et j'ajouterai avec lui : « *Septimum volumen de quo loquuntur nonnulli, non vidi.* »

2. *Lucilius.*

3. Le P. André Martin s'était proposé de publier sous ce titre de *Philosophie chrétienne*, une série d'extraits empruntés aux docteurs chrétiens les plus autorisés. Il avait naturellement commencé par saint Augustin. Malheureusement, il n'a point réalisé tout son dessein et n'a donné sur saint Augustin lui-même qu'un travail inachevé. C'eût été une sorte d'apologie de la philosophie par le christianisme. C'est dans des vues à peu près semblables que, de nos jours, l'abbé Émery, qui s'était d'ailleurs plutôt proposé une sorte d'apologie du christianisme par la philosophie a publié successivement le *Christianisme de Leibniz*, le *Christianisme de Descartes*, le *Christianisme de Bacon.*

n'écrit et tout son effort consiste à autoriser de citations augustiniennes les formules du dogmatisme auquel il s'est rangé.

En mettant au concours *la philosophie de saint Augustin; ses sources, son caractère; ses mérites et ses défauts; son influence, et particulièrement au dix-septième siècle*, l'Académie des sciences morales et politiques n'a point demandé simplement qu'on refît sur un plan nouveau la compilation du pieux Oratorien. Le travail qu'elle réclame, est, de tous points, fort différent. Évidemment, la connaissance des textes doit en être la base. Il ne suffirait même pas de s'en tenir aux ouvrages de saint Augustin, où éclate le plus particulièrement sa pensée philosophique. Ce sont ses œuvres complètes qu'il s'agit d'explorer; c'est dans la collection volumineuse dont nous sommes redevables au patient labeur des Bénédictins[1] qu'il est nécessaire de s'enfoncer résolû-

1. *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Opera omnia, post Lovaniensium theologorum recensionem, castigata denuo ad manuscriptos codices gallicos, vaticanos, belgicos, etc., necnon ad editiones antiquiores et castigatiores, opera et studio Monachorum ordinis sancti Benedicti e congregatione S. Mauri. Editio novissima, emendata et auctior, accurante J. P. Migne, Parisiis*, 1841-1849, 12 vol. in-4°. Il faut joindre à cette collection le volume in-folio des *Sermons inédits*, trouvés au Mont-Cassin et à Florence, et qu'en 1842 a publiés à Paris l'abbé Caillau.

ment. Car alors même que saint Augustin s'exprime en interprète de la foi, il ne cesse presque jamais d'en appeler à la raison. Ajoutez qu'il serait arbitraire de choisir parmi ses écrits, et qu'on ne peut se flatter de posséder exactement sa pensée, qu'autant qu'on a pris à tâche de la suivre, en tenant compte des dates, dans ses diverses évolutions. D'autre part, pour scrupuleuse que fût cette exposition, elle ne répondrait qu'imparfaitement au programme proposé, si elle ne se terminait par un examen à la fois historique et critique de la philosophie de saint Augustin. De la sorte, il devient nécessaire de démêler avec soin, dans les doctrines de l'évêque d'Hippone, les éléments d'emprunt et les parties originales. Il faut ensuite en considérer les développements et en constater les résultats. On ne peut enfin se dispenser, quelque vénération qu'impose ce pur et sympathique génie, de se prononcer nettement sur la valeur de ses théories.

Une longue familiarité avec saint Augustin me détermine à aborder cette tâche, qui, malgré des travaux considérables[1], offre encore bien des par-

1. Citons notamment, de nos jours, en France : les pages étincelantes que M. Villemain a consacrées à saint Augustin, dans son *Tableau de l'éloquence chrétienne au quatrième siècle* ; en Allemagne, après Brucker, *Historia critica philosophiæ*, *Period. II*, *pars II*, lib. I,

ties inexplorées. Car si les écrits de l'évêque d'Hippone ont suscité d'innombrables écrits, et ses doctrines des controverses innombrables, c'est le théologien qui d'ordinaire a été mis en cause, beaucoup plus que le philosophe.

Dans une première partie du travail que j'entreprends, je m'efforcerai de donner de la philosophie de saint Augustin une claire et complète idée, tantôt par de libres expositions, tantôt par des paraphrases, le plus souvent par des citations littérales, toujours par des traductions dont il sera facile de vérifier l'exactitude [1]. Dans une se-

cap. III, les analyses savantes, quoique systématiques et souvent obscures, qu'a données M. Ritter dans son *Histoire de la philosophie chrétienne, livre sixième.*

Voy. encore diverses thèses ou études de ces derniers temps: *Doctrine de saint Augustin sur la liberté et la Providence*, par M. Bersot, Paris, 1843; *Étude critique sur la méthode oratoire de saint Augustin*, par M. Colincamp, Paris, 1848; *Traduction de la Cité de Dieu, Introduction*, par M. Saisset, Paris, 1855; *Le Christianisme au quatrième siècle: Constantin, Ambroise, Augustin*, par MM. de Gasparin, Bungener et de Pressensé, Genève, 1858; *Essai sur les Confessions de saint Augustin*, par M. Arthur Desjardins, Paris, 1858; *Essai sur les idées politiques de saint Augustin*, par M. L. Dubief, Moulins 1859; *Le génie philosophique et littéraire de saint Augustin*, par M. A. Théry, Paris, 1861; *Études sur saint Augustin, son génie, son âme, sa philosophie*, par M. l'abbé Flottes, Paris, 1861; *De la psychologie de saint Augustin*, par M. Ferraz, Paris, 1861.

1. Je me suis, en général, librement servi, pour la *Cité de Dieu*, de la traduction de M. Saisset, et pour les *Confessions* de la traduction de M. Janet. Il n'y a d'ailleurs pas un texte que je n'aie traduit moi-même, et il n'y en a pas un dont je n'aie, en tout cas, pesé le sens.

conde partie, j'essayerai successivement l'histoire et la critique de la philosophie de l'évêque d'Hippone.

Mais je voudrais, auparavant, replacer saint Augustin au milieu de son temps; tracer une rapide esquisse de sa vie; dégager de ce récit même le tableau de son âme; expliquer les démarches de son esprit par la date et la nature de ses ouvrages; et, en marquant les périodes que sa pensée a tour à tour parcourues, indiquer comment, pour lui, ont pris naissance les problèmes dont l'ensemble constitue proprement sa philosophie.

INTRODUCTION

On aurait peine à imaginer un spectacle plus confus, plus mélancolique à la fois et plus attachant, que celui qu'offre, au quatrième et au cinquième siècle de notre ère, l'histoire de l'univers romain. Ce corps immense, si lentement, si laborieusement formé, s'affaisse en quelque sorte sous le poids de ses vices, et succombe à l'excès de sa grandeur. Alanguis par la corruption, les courages ne peuvent soutenir le choc des barbares, et l'empire donné en proie à de tumultueuses convoitises, voit se dissoudre chaque jour d'une manière fatale cette prodigieuse mais factice unité, où étaient venus s'absorber tant d'éléments hétérogènes et de nationalités disparates[1]. Vainement quelques hommes de volonté forte ou de génie, un Constantin, un Julien, un Théodose, par des conduites tantôt habiles et tantôt violentes, s'efforcent de retenir la chose romaine sur la pente où elle se précipite. En attendant un démembrement plus

1. Voy. Ammien Marcellin, *Rerum gestarum*, lib. XXXI (*Desunt* lib. XIII), édit. des Deux-Ponts, 1785, in-8.

complet, la scission de l'empire s'opère, et, après une longue suite d'intrigues et de meurtres, de révoltes et de révolutions, l'Occident finit par tomber aux mains d'un Olybrius, tandis que l'Orient inaugure avec le gouvernement de l'eunuque Eutrope tous les abaissements du Bas-Empire.

Là est le côté purement lamentable de cette période de transformation. Car on n'y rencontre que décrépitude et scènes de mort.

C'est ailleurs qu'il en faut chercher le côté pathétique tout ensemble et vivant. Il se découvre dans la lutte de l'esprit ancien et de l'esprit nouveau, du paganisme qui expire et du Christianisme qui grandit.

On se tromperait, en effet, si on croyait qu'au quatrième et au cinquième siècle de notre ère, la religion chrétienne eût cause gagnée. A cette époque, elle n'a point cessé de soulever contre elle une puissante organisation politique, organisation toute de priviléges et que défendent par conséquent d'innombrables intéressés. La multitude même, la foule des plébéiens, des pauvres, des malheureux, ne lui est plus attachée ainsi qu'aux premiers jours, parce qu'avec la richesse et le crédit se sont introduites au sein de l'Église des manières d'être aristocratiques[1]. Il faut parler aussi des fréquentes défaillances et comme des retours au paganisme, qui se produisent parmi les chrétiens, après les

1. Cf. M. Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, 1835, 2 vol. in-8; t. I, p. 171, 317. « On répète que le Christianisme était la religion des plébéiens, des pauvres, des malheureux; cela n'était plus au quatrième siècle, quoique saint Jérôme ait dit : *Ecclesia Christi de vili plebecula congregata est.* »

intervalles de repos que leur laissent les persécutions.

D'un autre côté, pendant qu'à l'encontre de son établissement et de ses progrès, le Christianisme trouve les païens réunis dans une commune résistance; les hérésies multipliées qui le désolent, mettent à chaque instant son unité en péril, ou tendent du moins à le discréditer. Attentifs aux mouvements convulsifs d'une société qu'ils prennent à tâche non de guérir mais de maîtriser, les empereurs favorisent tour à tour la religion nouvelle ou lui font durement sentir leur omnipotence. L'orthodoxie, le schisme, le paganisme, au fond, leur importent assez peu. Ce qu'ils cherchent uniquement, ce sont des supports ou des instruments de domination. Aussi bien, « les fameuses apologies que l'Église publie au nom du corps, et apparemment par députation expresse aux empereurs, au sénat et aux gentils [1], » prouvent assez combien sa situation est contestée, sinon précaire.

Ajoutez enfin à ce duel contre le paganisme, à ces déchirements que renouvelle sans cesse l'hérésie, aux exigences capricieuses et despotiques des princes, la difficulté énorme d'asseoir sur le monde ancien le monde nouveau. Sans doute, l'idée fondamentale du Christianisme était profondément originale; sans doute encore, il ne se proposait point pour but la science, mais le changement des mœurs et le gouvernement des âmes [2]. Néanmoins, et ceux auxquels s'adressait l'Église, et ceux même qui la représentaient, avaient été, pour la plupart, formés à l'école de la philosophie païenne, un

1. Bossuet, *Dissertation sur Grotius*, VIII, OEuv. t. III, p. 186.
2. M. Guizot, *Histoire de la Civilisation en France*, sixième leçon.

Athénagore, un Justin, un Clément, un Origène, un Tatien, un Synésius. De là une nécessité indéclinable de rattacher aux systèmes antérieurs la doctrine chrétienne, et de faire au libre examen sa part, tout en réduisant les esprits à un régime d'autorité. Or, le moyen de concilier avec l'inflexible, avec l'inaccommodable rigueur du dogme l'infinie variété des théories philosophiques? Encore ces théories avaient-elles été étrangement confondues et défigurées. Qui consentirait effectivement à reconnaître Aristote dans le péripatétisme de Thémistius, de Plutarque ou de Syrianus, le maître de Proclus? Qui voudrait, de même, identifier avec les enseignements de Platon le néoplatonisme de Plotin, de Proérésius ou d'Eunape? D'un éclectisme sans point de repère certain, était né un syncrétisme sans consistance, dont Numénius d'Apamée et Apulée offrent de remarquables échantillons. Les sceptiques railleries d'un Lucien, le succès des pratiques théurgiques d'un Apollonius de Thyane, attestent assez d'ailleurs en quel inextricable désarroi étaient tombés les esprits. C'était au milieu de cette mêlée d'opinions, et parmi les aspirations les plus vagues, que l'Église avait à chercher sa voie. C'est pourquoi on l'a observé avec justesse : par ses affinités apparentes, par ses analogies verbales avec les données chrétiennes, le néoplatonisme notamment, qui lui devint d'ailleurs un instrument précieux de rapprochement et d'action, put être aussi, à plusieurs égards, considéré comme une de ses plaies [1]. Et comme

1. M. Beugnot, *Ouvrage cité*, t. I, p. 240. — Voy. aussi Fleury, *Opuscules*. Nîmes, 1780, t. III, p. 181, *Discours sur Platon*.

si ce n'était point assez pour précipiter les intelligences dans le chaos, tandis que de la Syrie et de l'Égypte les sectes gnostiques se répandaient dans le reste de l'univers civilisé, du fond de la Perse et de l'extrême Orient s'élevait le Manichéisme, entraînant après soi le long et fantastique cortége de la magie, de l'astrologie, des sciences occultes, de toutes les superstitions.

En résumé, les croyances n'étaient donc pas moins chancelantes que les institutions; les doctrines se trouvaient aussi divisées que les intérêts; le passé et l'avenir se disputaient le présent, et dans les ténèbres amassées par tant de conflits, le politique le plus consommé ne pouvait guère prévoir un lendemain, ni l'âme la mieux affermie se défendre absolument contre les vertiges du doute, les tristesses de la vie ou les fascinations de l'erreur.

C'est dans une semblable époque qu'était destiné à vivre saint Augustin. On ne saurait nier qu'elle n'explique jusqu'à un certain point les égarements, les hésitations, les démarches laborieuses de sa pensée, en même temps qu'elle nous met mieux à même d'apprécier la force de caractère et la sublimité d'esprit qu'il lui fallut pour surmonter tant d'obstacles et vaincre de si profondes obscurités.

Je n'ai point à raconter ici en détail la vie de l'évêque d'Hippone. Un disciple et un familier d'Augustin, Possidius, évêque de Calame, les Bénédictins et Tillemont[1] l'ont fait en y mettant un scrupule qui ne laisse rien à

1. *Vita Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, auctore Possidio Calamensi episcopo; Vita S. A. Augustini, etc., ex ejus potissi-*

désirer. Ce récit, d'ailleurs, serait sans proportion avec mon dessein. Toutefois, l'objet même que je me propose exige que je rappelle sommairement les principaux traits de cette noble existence.

I

Comme Tertullien, Lactance, saint Cyprien, saint Augustin appartient à l'Afrique. Il naquit en 354 à Tagaste, ville de la province de Numidie, près de Madaure et d'Hippone. Il eut un frère nommé Navige et une sœur qui passa ses jours dans un des nombreux couvents du pays. Sa mère était cette Monique, le modèle accompli des mères. Son père, appelé Patrice et qui ne devint chrétien que fort tard, appartenait à une condition médiocre et presque malaisée.

Simple catéchumène, Augustin encore enfant, durant une maladie dangereuse, demanda vainement le baptême. Une prudence singulière et que la tendresse peut seule excuser, voulut lui réserver cette ressource de pardon pour les fautes probables d'un âge plus

mum scriptis concinnata; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XIII, *Vie de Saint Augustin*. Voir aussi D. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XI ; Ellies Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. II et III ; Bayle, *Dictionnaire historique*, article : *Augustin ;* M. Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne au quatrième siècle;* M. Saint-Marc-Girardin, *Revue des Deux-Mondes*, déc. 1842, *l'Afrique sous Saint Augustin;* M. Poujoulat. *Histoire de Saint Augustin*, 2 vol. Paris, 1852.

avancé. Quant à lui, une fois rétabli, il se laissa emporter par son naturel de feu vers d'autres pensées.

Tel en effet, dès ses premiers ans, parut Augustin, impétueux, plein de troubles et de désirs, dévoré de toutes les ardeurs d'un sang numide, agité de tous les élans du génie.

Son père, qui, de bonne heure, avait remarqué en lui une vivacité d'esprit extraordinaire, le destinait aux triomphes opulents de l'éloquence. Augustin commença donc son éducation à Tagaste, puis la continua à Madaure. On sait quelle aversion lui inspirait Homère, dont il avait tant de peine à comprendre les vers et qu'il ne traduisait que sous le coup de la menace; avec quel ravissement, au contraire, il se laissait charmer à la douce poésie de Virgile, dont il avait appris la langue en se jouant, entre les bras et au milieu des caresses de ses nourrices. « *Inter blandimenta nutricum et joca arridentium et lætitias alludentium*[1]. »

A quinze ans, il revint à Tagaste. Là, il dut attendre une année entière que son père, qui sacrifiait tout à l'éducation d'un fils de si belle espérance, eût amassé les avances nécessaires pour l'envoyer à Carthage. Lui-même a raconté comment, vers ce temps, firent explosion en lui tous les orages de la puberté, et ces mauvais instincts qui le portèrent au vol[2].

Arrivé à Carthage, dont les florissantes écoles étaient les premières de l'Afrique, Augustin y étudia la rhétorique sous un nommé Démocrate, et tint bientôt par-

1. *Confessionum* lib. I, cap. XIV.
2. *Ibid.*, lib. III, cap. III.

mi ses condisciples le premier rang. D'autre part, il ne tarda point à être envahi par la corruption de cette ville, où la civilisation romaine avait apporté toutes ses infamies et tous ses bienfaits. Néanmoins, réglé dans le désordre même, il s'attacha à une seule femme, et à dix-huit ans, il en eut ce fils bien-aimé, cet Adéodat, dont il osait se promettre qu'il serait quelque chose de grand. A dix-sept ans, il avait perdu son père.

L'âme d'Augustin ne pouvait être entièrement captivée par les sens. Aussi, alors même qu'il s'enivrait de plaisirs et se repaissait de sa misère, il se sentait tourmenté par un inextinguible besoin de vérité. A dix-neuf ans, la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron l'enflamma d'un incroyable amour pour la philosophie, « changea tous les sentiments de son âme, donna une direction nouvelle à ses vœux et à ses désirs [1]. » A vingt ans, il lut sans maître les *Catégories* d'Aristote. Épris, dès lors, de la science, il se sépara plus que jamais de ses bruyants compagnons d'étude, qui s'appelaient eux-mêmes *eversores* ou *ravageurs*. Mais ce ne fut que pour s'engager dans la secte des Manichéens, au grand désespoir de sa mère, que les paroles d'un pieux évêque, auquel elle confia ses angoisses, parvinrent à peine à rassurer sur cet enfant de tant de larmes.

Cependant, d'élève devenu maître, Augustin se mit à enseigner la grammaire à Tagaste. Puis, le chagrin que lui causa la mort d'un de ses plus chers amis, lui

1. *Confessionum* lib. III, cap. IV. Cf. *Contra Julianum Pelagianum*, lib. IV, cap. XIV : « *Hæc ille dixit* (Tullius in Hortensii dialogo), *qui nihil de primorum hominum vita, nihil de paradisi felicitate, nihil de corporum resurrectione crediderat.* »

ayant fait prendre en dégoût le séjour de sa ville natale, il vint professer à Carthage. Vide de croyances, il s'y nourrit de superstitions, et malgré son horreur pour les pratiques de la magie, prit confiance dans les mensongères promesses des astrologues [1]. Il continuait d'ailleurs de cultiver l'éloquence, avait l'insigne honneur de recevoir du proconsul Vindicien un prix de déclamation, et composait son premier écrit, intitulé du *Beau* et du *Convenable*, qu'il dédiait à Hiérius, rhéteur de Rome alors en renom. D'un autre côté, après avoir langui neuf ans dans les ténèbres du Manichéisme, sans être pourtant jamais passé du rang des simples *auditeurs* au rang des *élus ;* l'insuffisance du représentant le plus accrédité de cette secte, appelé Fauste, avait fini par lui ouvrir les yeux. Non « qu'il se séparât tout à fait des doctrines manichéennes, mais ne voyant rien de meilleur que la voie où il était entré, sans savoir comment, il avait résolu de s'en contenter jusqu'à ce qu'il rencontrât quelque chose de préférable à choisir [2]. » Disposé de la sorte, il crut qu'il découvrirait peut-être à Rome la lumière après laquelle il soupirait. Aussi bien, les dégoûts que lui donnaient ses élèves par leur turbulence, le détachaient de Carthage. En vain Monique s'efforça-t-elle de l'y retenir. Trompant son inquiète vigilance, il s'embarqua pour l'Italie.

A peine établi à Rome (383), Augustin fut pris d'une

1. *Confessionum* lib. IV, cap. III. « *Ideoque illos planos, quos mathematicos vocant, plane consulere non desistebam, quod quasi nullum eis esset sacrificium, et nullæ preces ad aliquem spiritum ob divinationem dirigerentur.* »

2. *Confessionum* lib. V, cap. VII.

fièvre, qui le mit à toute extrémité, sans qu'il songeât cette fois à demander le baptême. Revenu à la santé, Rome que saint Ambroise appelait si bien la capitale de l'univers et de la superstition, *caput superstitionis*, Rome ne lui offrit qu'un indéfinissable chaos de toutes les sectes, de tous les systèmes, de toutes les opinions. Toujours affilié aux Manichéens, « il se lia alors avec ces saints trompés et trompeurs, non-seulement avec ceux qu'on appelle les *auditeurs*, dont faisait partie celui dans la maison duquel il avait été malade et convalescent, mais encore avec ceux que l'on nomme les *élus*. Il croyait encore à cette époque que ce n'est pas nous qui péchons, mais je ne sais quelle nature qui est en nous[1]. » En somme, sa pensée n'avait où se prendre. Tantôt il se figurait Dieu matériel, et son imagination trompée le traînait misérablement à travers les grossières aberrations du panthéisme. Tantôt il se persuadait que la sagesse consiste précisément à ne rien affirmer et jugeait que les philosophes par excellence étaient les Académiciens, parce qu'ils pensaient qu'il faut douter de toutes choses et que l'homme est incapable de comprendre la vérité[2]. D'autres fois pourtant, à considérer la vivacité de l'esprit humain, sa sagacité, sa pénétration, il concluait que si la vérité nous reste inaccessible, c'est uniquement parce que nous ignorons le moyen d'arriver jusqu'à elle, et que ce moyen il le faut demander à quelque autorité divine[3]. Mais cap-

1. *Confessionum* lib. V, cap. x.

2. *Ibid.*, *ibid.*

3. *De Utilitate credendi*, lib. I. cap. VIII. « *Sæpe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam pers-*

tif, étouffé dans ses imaginations corporelles, il ne pouvait encore respirer l'air pur et libre de la vérité [1]. Et à la longue, cet état d'hésitation maladive lui devenait insupportable. Ajoutez à cela de nouveaux mécomptes de la part des jeunes gens qu'il instruisait.

Sur ces entrefaites, Milan vint à demander à Symmaque, préfet de Rome, un professeur d'éloquence. Augustin sollicita cet emploi par l'intermédiaire de ses amis les Manichéens. Après avoir éprouvé le talent du jeune Africain, Symmaque, qui avait été proconsul d'Afrique, et dont un des frères, Celsinus Ticianus, gérait vers ce temps-là même le vicariat de cette province; Symmaque [2] influencé aussi peut-être par ces circonstances, agréa le candidat qui lui était présenté. En 384, Augustin arrivait dans la ville où devait se dénouer sa destinée.

Là, Augustin entendit saint Ambroise. Uniquement préoccupé, au début, de peser le mérite oratoire de l'illustre évêque, il se sentit peu à peu gagné par la mansuétude, pénétré par la lumière de son abondante et facile parole. Elle réveillait au plus profond de son âme les souvenirs de son enfance, les pensées dont on l'avait nourri, les promesses de vie éternelle faites au nom de l'humilité d'un Dieu descendu jusqu'à nous [3]. Aussitôt, il commença à tendre son esprit pour chercher s'il ne

picacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quærendi modus lateret, eumdemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum. »

1. *Confessionum* lib. V, cap. XI.

2. Voy. Eugène Morin, *Étude sur la vie et sur les écrits de Symmaque.* Paris, 1847.

3. *Confessionum* lib. I, cap. XI.

trouverait pas quelques preuves certaines par où les Manichéens fussent convaincus de fausseté. S'il avait pu concevoir une substance spirituelle, tous les obstacles eussent été levés et écartés de son esprit; mais il ne le pouvait pas. Toutefois, sur le monde corporel et sur la nature que nos sens peuvent atteindre, plus il examinait et comparait, plus il voyait clairement que la plupart des philosophes avaient dit des choses plus vraisemblables que les Manichéens. Ainsi, doutant de toutes choses et flottant entre toutes les opinions, il résolut d'abandonner le Manichéisme, ne pensant pas qu'il pût rester désormais dans cette secte, à laquelle il préférait quelques philosophes. Quant à ces philosophes eux-mêmes, comme ils se présentaient sans le nom salutaire du Christ, il répugnait entièrement à leur donner à guérir les langueurs de son âme. Il se résolut donc à rester catéchumène dans l'Église catholique, recommandée à ses yeux par ses parents, jusqu'à ce qu'il trouvât quelque but certain où diriger ses pas[1]. Cependant Monique, qui n'avait pu supporter son absence, arrivait à Milan, et le bonheur de retrouver son fils s'augmentait de la joie de le retrouver presque croyant.

C'est qu'en effet un lent mais fécond travail s'opérait dans l'âme d'Augustin. Déjà les instructions répétées de l'évêque de Milan, et le commerce de chrétiens de grande instruction tels que Mallius Théodorus et Simplicien, père spirituel de saint Ambroise, lui avaient persuadé la nécessité de la foi et l'autorité des Écritures[2];

1. *Confessionum* lib. V, cap. XIII.

2. C'est évidemment en faisant un retour sur lui-même qu'Augustin, dans son traité *De Catechizandis rudibus*, a écrit le chap. VIII : *Eruditi*

déjà surtout les livres des Platoniciens, qu'il avait étudiés dans la traduction du rhéteur Victorin [1], avaient élevé son esprit à la conception pure de Dieu. Enfin, « ce qui l'inclinait surtout à croire, c'est que les combats des philosophes et les piéges de leurs questions téméraires n'avaient jamais pu arracher de son esprit la pensée de l'existence et de la providence de Dieu, quelle que fût d'ailleurs sa nature, qu'il ne connaissait pas [2]. »

Mais comment comprendre la nature du mal? Il y avait là des ténèbres que l'enseignement de l'Église ne dissipait point. Comment, de même, accepter cette révoltante parole : « Le Verbe s'est fait chair? » Ce mystère restait inexplicable au fils de Monique, et la théorie platonicienne du *Logos* ne le lui avait point encore suffisamment éclairci. A ces embarras de la spéculation s'ajoutaient les attachements du monde, la passion des honneurs, l'avidité dominante des plaisirs. Ce n'est pas qu'Augustin ne portât ses idées plus haut, et un jour qu'il avait été témoin de l'ivresse d'un pauvre, par un prompt retour sur lui-même, il la comparait éloquemment à l'ivresse des hommes charnels et ambitieux. Cependant, assourdi du bruit de ses chaînes, accablé de

quomodo catechizandi. « *Tales non eadem hora qua fiunt christiani, sed ante solent omnia diligenter inquirere, et motus animi sui, cum quibus possunt, communicare atque discutere.* »

1. Né en Afrique, enseigne en 354 la rhétorique à Rome, où il compte saint Jérôme parmi ses auditeurs. Interprète illustre de la philosophie platonicienne, il reçoit le titre de *clarissime* et se voit même élever une statue. Converti par Simplicien, il perd sa popularité.

2. *Confessionum* lib. VI, cap. VI.

leur poids, il n'avait point la force de les rompre et de s'en dégager. Un jour, projetant de se marier, il renvoyait sa concubine, et, peu après, en prenait une autre. Un autre jour, il songeait à vivre en commun avec ses amis, avec Alype, cet autre lui-même, avec les disciples choisis qui l'avaient accompagné à Milan; les Platoniciens ranimaient son enthousiasme attiédi; les Écritures, qui le rebutaient naguère, le frappaient maintenant par leur majesté; les Épîtres de saint Paul l'étonnaient par leur profondeur; il voulait tout quitter pour Dieu, et ne pouvait. Quelquefois enfin, succombant, exténué, il ne désirait plus qu'un brutal repos, et n'eût été la doctrine des Épicuriens touchant la mortalité de l'âme, il se serait volontiers rallié à cette secte.

Ce douloureux combat devait pourtant avoir un terme, et Augustin allait en sortir vainqueur. Au milieu de ses irrésolutions, de ses gémissements, de ses amertumes, il advint qu'en compagnie d'Alype il entra en conversation avec Pontitianus, officier de Valentinien II, qui, pour lors, tenait sa cour à Milan. L'entretien étant tombé sur l'existence des solitaires de la Thébaïde, celui-ci leur raconta comment deux de ses amis, subitement touchés de ces saints exemples, avaient quitté les hauts grades qu'ils occupaient dans l'armée, et embrassé la vie religieuse. Ce discours fut pour Augustin une condamnation de lui-même, qui lui représenta toutes les laideurs de son âme. « Tandis que ne voulant pas me contempler, s'écriait-il plus tard, je m'étais en quelque sorte caché derrière moi-même, vous me rameniez en ma présence, ô mon Dieu, afin que je visse ma honte, mes difformités, mes taches, ma boue et mes ul-

cères[1]. » Augustin se retira donc bouleversé, et courut, pour donner libre carrière à ses agitations, s'enfermer avec Alype dans le jardin de la maison qu'ils habitaient. Là, torturé, hors de lui, il se répandait en sanglots, il éclatait en plaintes violentes, lorsque tout à coup il crut entendre la voix d'un jeune garçon ou d'une jeune fille qui criait : « Prends et lis, prends et lis. » Saisissant aussitôt les Épîtres de saint Paul, qui ne le quittaient pas, il tomba tout d'abord sur ce passage, dont il se fit l'application : « Ne vivez pas dans les joies et dans les festins, dans l'ivresse et les impudicités, dans la jalousie et les disputes, mais revêtez-vous de Jésus-Christ... » Illuminé, transporté par ces paroles, il s'empressa de les montrer à Alype. Et Alype, lisant les lignes qui suivaient, prit pour lui, à son tour, le sens qui s'y trouvait renfermé : « Recevez, soutenez celui qui est faible dans la foi. » C'en était fait, la grâce avait triomphé, la nature était vaincue, les deux amis étaient chrétiens (386).

A partir de ce moment décisif, l'existence d'Augustin fut complétement changée. « Libre des soucis rongeurs de l'ambition, de l'avarice et des caresses honteuses de la volupté[2], » à peine les vacances qui étaient proches l'eurent-elles dégagé de ses devoirs de professeur, qu'il se retira aux environs de Milan, à Cassiciacum, maison de campagne que lui prêta Vérécundus, un de ses amis. Il y fut suivi par sa mère et Navige son frère, par ses cousins Lastidien et Rustique, par son élève Trigétius et par Licentius, fils de Romanien, riche citoyen de

1. *Confessionum* lib. VIII, cap. VII.
2. *Confessionum* lib. IX, cap. I.

Tagaste, et protecteur de sa jeunesse, par Alype et Adéodat. Alors commença cette courte mais fructueuse solitude où germèrent tant d'utiles pensées, et furent rédigés d'ingénieux et solides écrits, les *Trois Livres contre les Académiciens,* les *Traités de la Vie Bienheureuse* et de l'*Ordre,* les *Soliloques.* Les travaux des champs, l'étude des Écritures, la lecture des poètes, d'attachantes conversations, la méditation et la prière, voilà quelles étaient les occupations des habitants de la colonie. Réunis autour d'une table frugale, souvent ils dissertaient, chacun suivant son inspiration, sur les choses de l'âme. C'était un banquet à la manière de Platon, mais un banquet chrétien, où tour à tour sainte Monique interrogeait Augustin, et Augustin Adéodat. Une salle de bains, lorsque le temps était mauvais, recevait cette pieuse Académie. Mais d'ordinaire c'était en plein air qu'elle se réunissait, à l'ombre d'un arbre choisi, sur le penchant d'une prairie, en présence du spectacle splendide du ciel, des plaines, des lacs de la Lombardie.

Un an s'était à peine écoulé, qu'Augustin revenait de Cassiciacum à Milan pour y recevoir, ainsi qu'Alype et Adéodat, le baptême des mains d'Ambroise (avril 387). L'illustre néophyte, renonçant dès-lors totalement au monde, n'eut plus d'autre désir que de retourner en Afrique, afin d'y vivre en communauté. Il était même sur le point de s'embarquer à Ostie, lorsque mourut sainte Monique, après avoir eu avec lui ce dernier et sublime entretien, qu'on ne se lasse pas de relire, et dont un pinceau magistral a su, de nos jours, exprimer sur la toile les ineffables transports. Ce malheur

devait retarder un peu l'exécution des projets d'Augustin. Il séjourna quelque temps à Rome, où il écrivit le *Traité de la Vie et des Mœurs selon l'esprit de l'Église catholique*, le *Traité de la Grandeur de l'Ame*, les *Livres contre les Manichéens*, et ébaucha son *Traité du Libre Arbitre,* de même qu'à Milan, après sa conversion, il avait commencé son *Traité de l'Immortalité*. Enfin, en 388 il revit Tagaste, et peu après eut la douleur d'y perdre Adéodat (389).

Une fois de retour dans sa ville natale, Augustin y mena avec ceux qui l'avaient suivi une vie de pénitence, distribua ses biens aux pauvres et partagea son temps entre l'étude, la lecture et la prière. L'Écriture, saint Athanase, saint Ambroise, saint Cyprien, Origène, Josèphe étaient sans cesse entre ses mains, et cependant il composait son *Commentaire sur la Genèse*, les livres de la *Musique et du Maître* et son *Traité de la Véritable Religion*.

Bien qu'elle évitât de paraître, une vertu telle que la sienne ne pouvait manquer d'être connue et enviée de l'Église. Un jour donc qu'Augustin était venu à Hippone et assistait à l'office divin, que célébrait l'évêque Valère, le peuple demanda par acclamation qu'Augustin fût consacré prêtre. Celui-ci voulut résister à cet appel; mais la voix du peuple parut être la voix de Dieu, et Valère lui conféra, comme malgré lui, le sacerdoce en 390.

Devenu prêtre, Augustin fonda un couvent d'hommes à Hippone, et bientôt y institua des religieuses. Le premier aussi il y établit l'usage de la prédication. Enfin, entamant contre les hérétiques la lutte qui devait l'immortaliser, il attaquait les Manichéens, expli-

quait le symbole dans le concile général d'Afrique qui se tint à Hippone, et, par l'intermédiaire d'Alype, devenu évêque de Tagaste, formait, avec saint Jérôme et saint Paulin de Nole, des liens que la mort seule put briser.

Mais le rôle d'Augustin n'eut de l'éclat et sa noble figure n'apparut dans toute sa majesté, que lorsque Valère se le fut donné pour coadjuteur (396). Car il se montra le modèle des évêques. On le vit bâtir des églises pour les fidèles et des hôpitaux pour les malades, discipliner son clergé en le soumettant à la pauvreté et à la vie commune [1], se porter médiateur entre les indigents et les riches, terminer les différends, juger les procès, catéchiser son peuple par les prédications passionnées qui arrachaient tour à tour à son auditoire des cris d'enthousiasme, des gémissements et des larmes de repentir, combattre enfin le paganisme, encore persistant en Afrique, avec ce mélange extraordinaire de justice sévère et de douce pitié, de dialectique et d'ironie qu'il sut employer en s'adressant, par exemple, aux habitants de Suffecte [2], de Madaure [3] et de Calame. Sentinelle sans cesse veillante, il semblait qu'il n'eût pas reçu seulement la garde de son diocèse, mais que le soin de la catholicité tout entière lui fût commis. Les évêques de Numidie trouvaient en lui leur représentant naturel. Et en même temps qu'il entretenait une immense correspondance avec les Pinien et les Mélanie de

1. *Sermo* CCCLV; *De Vita et Moribus clericorum suorum.*

2. *Epistola* L; *Augustinus Suffectanis de LX Christianorum nece, pollicensque suum illis reddendum Herculem.*

3. *Epistola* CCXXXII. *Madaurenses idololatras ad veram religionem hortatur.*

Rome, les Dioscore de Constantinople, les Jérôme, les Ambroise, les Paulin, les Lazare d'Arles, les Rustique de Narbonne, les Germain d'Auxerre, les Hilaire, il composait les *Livres à Simplicien,* son Traité de la *Doctrine chrétienne,* les *Quinze livres sur la Trinité*, son *Catéchisme à l'usage des païens*, et enfin cet ouvrage unique, souvent imité, toujours parodié, où il s'accuse, se condamne et s'humilie, prière ardente, récit entraînant, métaphysique incomparable, histoire de tout un monde qui se reflète dans l'histoire d'une âme, les édifiantes et impérissables *Confessions*.

D'autre part, chaque jour de la vie d'Augustin était marqué par d'importants triomphes sur l'erreur. Déjà il avait réuni à l'Église les Tertullianistes et les Abéloniens ; déjà aussi les Manichéens avaient dû céder à sa parole et subir son irrésistible ascendant. Mais l'hérésie, semblable à l'hydre de la fable, paraissait puiser dans ses blessures mêmes une nouvelle vigueur. L'évêque d'Hippone eut encore à combattre les Donatistes et les Pélagiens.

Espèce de pharisiens du catholicisme, les Donatistes ne se contentaient pas de dénaturer, en les exagérant, les préceptes de l'Évangile. Ils troublaient, ensanglantaient l'Afrique, sous la dénomination abhorrée de *Circoncellions*, et condamnés par les conciles, cherchaient dans la violence un abri. Augustin n'échappa que par un heureux hasard à leurs coups. C'est pourquoi, on ne doit pas s'étonner qu'il ait eu recours contre eux au préfet Cécilien. Les désordres furent même poussés si loin, qu'en 404, le concile de Carthage supplia Honorius de porter des lois qui pussent y mettre un terme. L'em-

pereur se rendit à la demande des évêques. Des édits sévères furent publiés contre les hérétiques, particulièrement les Donatistes, les Manichéens, les Priscillianistes, et leurs temples démolis. Toutefois, afin de réduire par la raison ceux que l'on réprimait par la force, Honorius ordonna qu'une conférence aurait lieu entre les Donatistes et les Catholiques. Augustin fut le principal tenant de ce solennel débat, et les Donatistes vaincus tentèrent inutilement d'en appeler à l'empereur.

Or, à peine les Donatistes étaient-ils domptés que parut la doctrine de Pélage, laquelle ne tendait à rien moins, par l'exaltation du libre arbitre, qu'à nier la nécessité de la grâce et le péché originel. Né dans la Grande-Bretagne, Pélage s'était acquis à Rome une réputation de piété, lorsque vers 410, il aborda en Afrique, où saint Augustin le put voir une ou deux fois [1]. Dès cette époque, il était facile de démêler dans le moine le novateur. Aussi Pélage laissa-t-il en Afrique des traces fâcheuses de son passage. Mais, comme si cette terre eût été trop bien défendue par l'évêque d'Hippone, il se hâta d'aller répandre en Palestine les semences de son dogmatisme pernicieux.

Et en quel temps l'Église se trouvait-elle attaquée par ceux-là même qu'elle avait enfantés? En un temps où les barbares faisant irruption de toutes parts, les païens

1. Cf. *De Gestis Pelagii*, lib. I, cap. XXII. « *Prius absentis et Romæ constituti Pelagii nomen magna cum laude ejus cognovi..... Postmodum ejus faciem Carthagine, quantum recolo, semel vel iterum vidi, quando cura collationis, quam cum hæreticis habituri eramus, occupatissimus fui.. .* » Voir aussi : *Epistola* CXLVI. *Augustinus Pelagium resalutat, et pro litteris ipsius officiosis gratiam habet* (413).

attribuaient à la religion chrétienne les désastres qu'ils n'auraient dû imputer qu'à leur lâcheté et à leurs vices. Effectivement, après l'avoir rançonnée deux fois, Alaric venait de prendre Rome d'assaut. L'impression produite par cet événement avait été immense. Quelle que fût la décadence de la cité de Romulus, depuis que le siége de l'empire avait été tour à tour transféré à Constantinople, à Milan, à Ravenne, la violation de la ville sainte par les Visigoths n'en avait pas moins jeté les esprits dans une stupeur profonde, et bientôt s'étaient élevées contre le Christianisme les récriminations et les clameurs. En présence de cette catastrophe inouïe, il semblait que l'univers romain se trouvât puni de son apostasie et abandonné par les Dieux auxquels il avait préféré le Christ. C'était ainsi pour les représentants du paganisme une occasion unique de prêcher le retour au culte qui avait fondé la fortune des ancêtres. — Plus Africain d'ailleurs que Romain et plus blessé sans doute dans ses sentiments d'humanité que dans son patriotisme, Augustin tint tête à l'orage. Tandis qu'il adressait aux catéchumènes ses éloquents discours *De Cataclysmo*, *De Tempore Barbarico*, *De Urbis Excidio*[1]; il rédigeait de 411 à 427, contre les païens, la *Cité de Dieu*, démontrant avec surabondance dans ce livre, auquel à peine doit-on comparer l'ouvrage d'Origène contre Celse, ou le traité de Salvien *De Gubernatione Dei*[2]; que les calamités présentes ne pouvaient être apaisées par les divinités de l'Olympe, mais que c'était bien plu-

1. *Sancti Augustini Opera omnia*, t. VI, p. 693, 699, 715.
2. Cf. *Epistola* CXI, *Victoriano presbytero*. « *Totus quippe mundu*

tôt à leurs exemples infâmes et aux désordres qu'elles autorisaient, qu'il convenait de rapporter les maux de la société romaine. Le Christianisme était de la sorte pleinement justifié. En outre, par delà l'horizon désolé de cet univers, au-dessus des fanges d'une société corrompue et dans une pure lumière, l'évêque d'Hippone découvrait aux regards consolés les beautés toujours riantes de la céleste Jérusalem. Le paganisme ne pouvait donc charger la religion chrétienne des maux de l'empire, non plus que se prévaloir des agitations de l'hérésie.

Toutefois, il importait de travailler sans relâche à calmer ces mouvements tumultueux. En conséquence Augustin, non content d'exterminer de l'Afrique le Pélagianisme, le proscrivait en tous lieux par ses doctes écrits *Sur la Nature et la Grâce*. En même temps, il accueillait Paul Orose, chassé de l'Égypte qu'avaient envahie les Vandales, les Alains, les Suèves ; et, après l'avoir exhorté à écrire une histoire du monde, où les souffrances des hommes sont représentées comme à peu près égales depuis l'origine des choses et deviennent un châtiment de Dieu, il l'envoyait en Palestine aider saint Jérôme à repousser l'effort de Pélage.

Jusque-là, en effet, Pélage était parvenu à éluder les justes rigueurs de l'orthodoxie. En 415, le concile de Diospolis avait répudié la doctrine, en absolvant l'auteur, et le pape Zozime lui-même s'était laissé surprendre.

Mais les Pélagiens n'étaient guère moins violents

tantis affligitur cladibus, ut pene pars nulla terrarum sit ubi non talia, qualia scripsisti, committantur atque plangantur » (409).

que les Donatistes; c'est pourquoi ils perdirent par leurs emportements les avantages qu'ils avaient obtenus par leurs sophismes. Honorius rendit des lois contre eux; Zozime finit par reconnaître leur véritable esprit; les conciles de Carthage en 416 et 417, celui d'Antioche en 424, les condamnèrent, et leur condamnation, publiée dans les églises, fut signée par tous les évêques, à l'exception de dix-huit qu'on déposa. Ainsi, la catholicité put applaudir à la fermeté d'Augustin, qui avait protesté de quitter l'épiscopat plutôt que de consentir à l'absolution de Pélage.

Le saint évêque, aussi bien, venait de livrer son dernier combat. Sans doute il prendra encore à tâche d'écraser les tronçons remuants de l'hérésie; il écrira contre les Ariens, contre les Priscillianistes, contre le Pélagien Julien; il achèvera de rédiger, pour calmer des consciences timorées, les *Dix Livres du Libre Arbitre*, tout en soutenant la doctrine de la prédestination; enfin il publiera ses *Rétractations*, impartiale révision de ses nombreux ouvrages[1]. Mais l'âge arrive, et l'Afrique, que

1. Ce serait mal entendre en effet et la pensée de saint Augustin et le latin même du cinquième siècle, que de prendre les *Rétractations* pour un désaveu. Sans doute, en rédigeant cette composition, où il note avec une candeur vraiment touchante les lacunes ou les erreurs qu'il croit découvrir dans ses Livres, Lettres ou Traités, l'illustre évêque a voulu prémunir les esprits contre les fautes qui lui sont échappées. « *Jam diu est ut facere cogito et dispono.... ut opuscula mea.... cum quadam judiciaria severitate recenseam, et quod me offendit, velut censorio stilo denotem. Neque enim quisque, nisi imprudens, ideo quia mea errata reprehendo, me reprehendere audebit.* » Mais il y a loin d'une révision à un désaveu. Il faut ajouter que les *Rétractations* sont en outre comme un catalogue raisonné où saint Augustin a pris soin en quelque sorte d'authentiquer les quatre-vingt-quatorze ouvrages qu'il

ne déchirent plus aussi cruellement les dissensions religieuses, par un autre malheur, devient la proie des Vandales, qu'y appelle le comte Boniface, irrité d'une injuste disgrâce. Vainement ce général, touché des paternelles remontrances d'Augustin, voudra réparer sa faute, et se réconciliant avec l'impératrice Placidie, s'efforcera d'éloigner des alliés odieux. Les richesses du sol africain y retiennent les Barbares; Genséric s'y établit; les temples sont pillés ou brûlés, les prêtres massacrés, les livres dispersés, et il faut qu'Augustin rappelle aux évêques « qu'ils ne peuvent abandonner leurs églises ni rompre les attaches par lesquelles Jésus-Christ les a liés à leur ministère[1]. » Il se trouve bientôt lui-même enfermé dans Hippone assiégée et y meurt, plein de foi, mais aussi de tristesse, le 28 août 430, dans sa soixante-seizième année. L'année suivante, Hippone, prise d'assaut, était livrée aux flammes, et Théodose II mandait Augustin au concile œcuménique d'Éphèse, que nécessitait l'hérésie de Nestorius. Le saint évêque y fut du moins présent par son esprit, comme il devait l'être dans toutes les assemblées où s'agiteraient les intérêts de l'Église catholique.

Plus tard, sur les ruines d'Hippone s'élevait la ville

passe en revue, en rappelant les circonstances au milieu desquelles il les a composés, les noms de ses interlocuteurs et jusqu'aux premiers mots de la phrase par laquelle commence chacun de ces écrits. Aussi bien, le titre de *Retractationes*, qui d'ailleurs a prévalu, se trouve-t-il remplacé chez Possidius (*Vita S. Augustini*, cap. XXVIII) par le titre vraiment exact de *De recensione librorum*.

1. Cf. *Epistola* CCXXVIII; *Augustinus Honorato, docens quandonam episcopo sive clericis fugere liceat, imminente obsidionis aut excidii periculo* (428).

de Bone, dont nos armes devaient faire, un jour, une ville française, et où des mains pieuses ont rapporté naguère les restes du grand homme qui l'avait illustrée[1].

II

Après avoir rappelé quel fut le temps où vécut Augustin et esquissé, à traits rapides, les principaux événements qui remplirent sa vie, essayons maintenant de dégager de l'histoire des faits extérieurs, l'histoire de son âme. Ce sera constater les progrès ou les fluctuations de sa pensée et en comprendre les évolutions.

Nul homme sans doute n'a subi d'une manière plus profonde que le futur évêque d'Hippone, l'influence des premières années. On peut même affirmer que l'âme de Monique a marqué, pour ainsi dire, l'âme de son fils d'une indélébile empreinte. Or, la foi chrétienne, le salut par le Christ, tels ont été les enseignements que, dès le bas âge, cette femme rare s'est appliquée à lui inculquer. Augustin pourra donc oublier ces croyances, les repousser comme incompréhensibles, il ne les méprisera jamais. Il y a plus; rien, à aucune époque, ne les remplacera complétement ni dans son esprit ni dans son cœur; tôt ou tard, il s'y trouvera ramené comme par la pente où sa mère a incliné son âme d'enfant.

Et d'abord, c'est l'oubli. Simple catéchumène, stimulé par un père naïvement ambitieux, travaillé par des

1. Voy. à la suite de *l'Histoire de saint Augustin*, par M. Poujoulat, t. I, p. 413 et suiv. *Lettres à M. Poujoulat sur la translation de la relique de saint Augustin de Pavie à Hippone*, par M. l'abbé Sibour.

passions dévorantes et sous le ciel de l'Afrique, comment s'étonner que ce jeune homme perde le sens et la mémoire des préceptes de l'Évangile? En lui, peu à peu s'oblitère la conscience de la responsabilité humaine et s'affaiblit la pensée d'une Providence rémunératrice et vengeresse. Dominé par son imagination, asservi à la chair, il en vient à ne rien concevoir que ce qui se peut figurer, et à n'admettre d'autres substances que les corps. L'atmosphère toute chargée de paganisme qu'il respire, l'enseignement tout païen qu'il reçoit dans les écoles où l'étude des poëtes et l'explication symbolique de la mythologie qu'ils ont chantée, font le premier objet des grammairiens; mille influences pénétrantes contribuent à nourrir ces dispositions maladives, à accroître cet aveuglement.

Cependant, ce qui eût été pour une âme vulgaire une mort, ne devait être pour cette âme d'élite qu'une crise. Au sein des voluptés coupables dont s'enivre sa jeunesse, Augustin ne cesse de soupirer après le pur bonheur, et au milieu des ténèbres qui l'enveloppent, d'aimer, de désirer la vérité. La lecture de l'*Hortensius* est comme le premier souffle qui, sous les cendres qui le recouvrent, ravive en lui, à dix-neuf ans, le feu sacré. Enflammé pour la philosophie d'une indicible ardeur, il voudrait s'y adonner tout entier. Mais la brillante déclamation de l'orateur romain ne contient pas un mot sur le Christ: c'en est assez pour le désenchanter. Quelque magnifique que soit le temple, il est vide du Dieu; ce n'est pas là qu'Augustin doit trouver la science qui s'accommode à la foi de ses premiers ans. Il s'avise alors de la chercher dans les Écritures. Malheu-

reusement, l'éloquence cicéronienne, des habitudes de rhétorique, le goût du bel esprit, la vivacité de son naturel et de son âge, l'ont mal préparé à entendre ce langage abrupt et substantiel, dont les énonciations principales semblent parfois autant de paradoxes jetés en défi à l'antique sagesse, sinon à l'entendement humain. Rebuté par les Écritures, désormais il se tournera du moins presque tout entier à la recherche du vrai.

C'est ainsi qu'à vingt ans, il lit et comprend sans qu'on le lui explique le *Traité des Catégories*, dont un respect superstitieux lui avait fait jusqu'à cette heure comme une sorte d'arcane impénétrable.

Chose singulière et qui ne laisse pas que d'attester, pour employer un langage tout moderne, le caractère objectif de l'œuvre d'Aristote[1] ! Au lieu d'arracher l'intelligence d'Augustin aux représentations sensibles qui l'obstruent, l'analyse péripatéticienne des idées l'y enfonce davantage, et il lui devient plus que jamais impossible de ne point concevoir Dieu corporel. Aristote l'accoutume à raisonner de Dieu comme des corps.

La lecture des *Catégories* n'est d'ailleurs qu'un insignifiant épisode dans la course impétueuse mais désordonnée de saint Augustin à travers les connaissances de son temps. Toutes ces connaissances, on le sait, se ramènent à la division des sept arts libéraux, qu'Augustin lui-même devait accréditer de son nom, et le moyen âge reproduire : grammaire, rhétorique, dialectique, arithmétique, géométrie, astronomie, musique. De ces innombrables détails, rien n'échappe à la

1. Voy. M. Hamilton, *Fragments de Philosophie ; Logique.*

curiosité de cet investigateur puissant et ému. Sans direction, sans maître, il scrute avidement tous les plis et les replis d'une science diversifiée et confuse. Il n'hésite pas même à s'engager dans les conjectures ténébreuses des mathématiciens, et, s'il témoigne pour la magie un éloignement mêlé de dégoût, ses amis, d'une raison plus rassise ne parviennent point à l'arracher à l'infatuation de l'astrologie et des nombres.

Et néanmoins cette agitation sans repos, cet isolement dans la nuit, lui deviennent de plus en plus insupportables. Jeune, aimant, impatient de se communiquer, il éprouve un irrésistible besoin de s'associer pour penser aussi bien que pour vivre. C'est sous l'empire de cette nécessité qu'il se jette, en quelque manière, dans les bras de la première secte qu'il rencontre, la secte des Manichéens. Le Manichéisme aussi bien, lui paraît présenter avec ses propres opinions, des analogies qui le séduisent. Ce n'est pas qu'il essaye de pénétrer jusqu'aux derniers secrets de cette doctrine d'initiés. Il s'en tient à ses données les plus générales : le dualisme, la corporalité de Dieu, la théorie des émanations. Le dualisme le met à l'aise, en l'autorisant à se décharger sur un principe mauvais du double et humiliant fardeau du vice et de l'erreur. D'autre part, son imagination grossière s'accommode à merveille d'un système de représentations sensibles, tandis que son subtil esprit, par une contradiction inqualifiable, se plaît à y découvrir un symbolisme raffiné. Joignez à cela que les Manichéens, dont le syncrétisme obscur embrasse toutes les croyances, professent, comme sa mère, la religion du Christ, en même temps qu'ils se

piquent de libre pensée, se vantant de ne céder qu'à l'évidence et à la raison[1].

Augustin ne reste pas moins de neuf années attaché à cette secte. Et certes, ce n'est point qu'il y rencontre un contentement exempt d'amertume. Au contraire, bien des absurdités ou apparentes ou réelles y choquent sa droite raison. Parfois même, d'un sublime élan, il s'échappe du sein de ces obscures et sensuelles rêveries, vers les sereines régions du beau. Et pourtant, ce n'est qu'à la longue, à mesure que son intelligence plus maîtresse d'elle-même devient aussi plus exigeante, qu'il se déprend peu à peu du Manichéisme, après avoir constaté l'ignorance de ses représentants les plus accrédités. Quelles peines il éprouve à rompre le charme, c'est ce que plus tard il avouera lui-même. « Que ceux-là soient sévères envers vous, disait-il éloquemment en s'adressant aux Manichéens, que ceux-là soient sévères envers vous qui ignorent avec quel labeur se découvre le vrai et avec quelle difficulté s'évite l'erreur. Que ceux-là soient sévères envers vous, qui ignorent combien c'est chose rare et ardue de surmonter les fantômes charnels par la sérénité d'un esprit pieux. Que ceux-là soient sévères envers vous, qui ignorent à quel point il est malaisé de guérir l'œil intérieur de l'homme, de telle sorte qu'il puisse contempler son soleil : non point celui que vous adorez dans un corps céleste et qui brille et rayonne aux yeux charnels des hommes et des animaux, mais celui dont il a

1. Cf. *De Utilitate credendi ad Honoratum*, lib. I. « *Se nihil nisi quod ratione evidens et apertum fieret, docturos promittebant Manichæi* »

été écrit par le prophète : « Le soleil de la justice s'est levé pour moi (*Malach.* IV, 2), » et dont il a été dit dans l'Évangile : « Il était la vraie lumière, qui illumine tout homme venant en ce monde (*Jean*, I, 9). » Que ceux-là soient sévères envers vous, qui ignorent au prix de quels soupirs et de quels gémissements l'âme s'élève quelque peu à l'intelligence de Dieu. Enfin, que ceux-là soient sévères envers vous, qui n'ont jamais été séduits par l'erreur même où ils vous voient engagés[1]. »

Où donc ira s'abriter l'esprit d'Augustin? C'est au doute académique qu'il commencera par demander un asile. Il n'hésiterait même pas à se ranger parmi les disciples d'Épicure, s'il ne reconnaissait que les nécessités de la morale démentent le dogme épicurien de la mortalité de l'âme. Influence prodigieuse de l'habitude et des sens ! Cet Africain poli, éloquent, amoureux de toutes les élégances, mais brûlant de convoitises, se trouve incapable de s'élever à la notion d'une substance incorporelle. En vain il s'est péniblement arraché aux illusions du Manichéisme; en vain il est revenu des mensonges de l'astrologie. Lorsqu'il s'efforce de concevoir Dieu, c'est encore sous une forme matérielle qu'il se le représente et comme une masse répandue dans l'immensité. Il ne semble, de la sorte, avoir échappé au dualisme que pour glisser dans le panthéisme.

C'était aux doctrines platoniciennes qu'était réservé le privilége d'éclairer d'une pure lumière le plus beau gé-

1. Cf. *Contra Epistolam Manichæi quam vocant Fundamenti*, lib. I, cap. II.

nie de l'Église latine. A trente et un ans, Augustin vient à lire quelques écrits des Platoniciens et aussitôt son intelligence se trouve comme illuminée. Les ténèbres se dissipent, les images tombent, les allégories s'effacent pour laisser paraître l'éternelle et substantielle vérité. Et non-seulement, sous la parole des Platoniciens, l'âme d'Augustin rentre, pour ainsi dire, en possession de sa spiritualité, distinguant nettement désormais le monde des esprits et le monde des corps, la matière et Dieu. Mais la théorie du *Logos* prépare chez Augustin la foi en la divine Trinité[1].

Pourtant le fils de Monique n'a point encore atteint cette pleine sagesse, dont l'*Hortensius* a fait briller à ses yeux les premières lueurs. La science que lui ont communiquée les Platoniciens ne va pas en effet sans enflure, et leurs discours ne sont point de ceux qui inclinent à l'humilité. Surtout ils ne disent rien du Christ, de sa passion, de son incarnation, de sa mort et de sa croix. Le Christ ne serait-il donc que le plus sage des hommes, un sage parmi les sages ? Il faudra qu'Augustin entende les discours publics ou les conversations de l'évêque Ambroise[2], pour que son âme reprenne les dis-

1. Cf. *Confessionum* lib. VII, cap. IX.

2. Rien assurément n'offrirait plus d'intérêt que la relation de quelques-uns des entretiens d'Ambroise et d'Augustin. Mais où en trouver même des traces ? Cf. M. de Rémusat, Abélard, t. I, p. 368. « Si Ambroise, évêque de Milan, homme catholique, écrit Abélard dans sa *Dialectique*, avait été prémuni par la dialectique, Augustin, encore philosophe païen, encore ennemi du nom chrétien, ne l'aurait pas embarrassé au sujet de l'unité de Dieu, que ce pieux évêque confessait avec raison dans les trois personnes. » « C'est sous une forme grammaticale, ajoute M. de Rémusat parlant de l'objection d'Augustin, la règle mathématique si $a = x$, si $b = x$, si $c = x$, $a + b + c = 3x$, dont les ennemis du

positions chrétiennes de ses premiers ans, et les liens du Manichéisme rompus sans retour, s'impose des chaînes à la fois plus honorables et plus sûres. Quoi qu'il en soit, son intelligence s'épurant dans le commerce des Platoniciens, y a pris le goût des choses divines.

De là, pour les Écritures, cet amour qui allait remplir son cœur. Les Épîtres de saint Paul, notamment, lui deviennent un objet de perpétuelle méditation. Il en explore, il en sonde, il en pénètre le sens [1]. Retournant ensuite aux Platoniciens, il rapproche de quelques ouvrages de Platon ou de Plotin, les textes des Livres saints et de l'Apôtre, et croit apercevoir entre ces écrits une telle harmonie, un concours si manifeste, une confirmation si précise de la philosophie par la religion, que le doute ne lui est plus possible. Il voudrait par conséquent briser les entraves où il gémit. Mais ses passions le retiennent d'une étroite étreinte, et tandis que son intelligence le presse de ses clartés, sa volonté résiste par ses langueurs. D'héroïques exemples, une émulation généreuse, un saint transport amènent enfin cette crise suprême, où, du fond de son âme ravie et troublée, s'échappe cet extatique aveu de toutes les conversions :

« *Je vois, je sais, je crois, je suis désabusée* [2] *!* »

Voilà donc Augustin fixé dans le Christ, et une seconde

christianisme se sont servis contre le dogme de la Trinité. Je n'ai pas su trouver dans saint Augustin l'anecdote que raconte Abélard. » Je n'ai pas été plus heureux que M. de Rémusat.

1. Cf. *De Beata Vita*, lib. I, cap. I.

2. Corneille, *Polyeucte*, acte V, scène V.

fois enfanté par la grâce à la vie chrétienne, à laquelle sa pieuse mère l'avait comme enfanté une première fois. Mais là même il y a des degrés, et quoique nous soyons arrivés au moment décisif où se consomme la conversion du fils de Monique, nous n'avons pas achevé de parcourir toutes les évolutions de sa pensée. Il nous reste à noter trois nouvelles démarches de son esprit et trois états d'âme fort distincts, auxquels ces démarches le conduisent.

Redevenu catéchumène, à la veille de recevoir le baptême et durant ces mois de méditation solitaire qu'il consacre à s'y préparer, Augustin ne cesse de chercher dans la philosophie un support à la foi qu'il a embrassée. « Les études que je fis alors, écrit-il, furent sans doute consacrées à votre service, ô mon Dieu, mais se ressentaient encore de l'orgueil des écoles, et étaient comme une pause que je me donnais pour respirer dans ma fuite [1]. » Néophyte, Augustin professe une sorte de Néoplatonisme tempéré.

Il n'en est plus ainsi, aussitôt que le sacrement l'a eu fait chrétien. Sans doute il continue à célébrer la beauté des sciences; il n'hésite pas davantage à louer les vertus des anciens philosophes; il reconnaît même deux voies pour parvenir à la vérité : l'enseignement des hommes et l'enseignement divin, dont les Écritures sont l'expression. Mais c'est à l'enseignement divin qu'il attribue le premier rang. Par conséquent, ce n'est plus la religion qu'il s'agit, à ses yeux, de concilier avec la philosophie; c'est la philosophie, au contraire, qu'il dé-

1. Cf. *Confessionum*, liv. IX, ch. IV.

sire concilier avec la religion. Et au lieu de songer, comme naguère, à justifier par les théories platoniciennes le Christianisme, son espérance est d'établir qu'entre le Christianisme et le Platonisme il n'y a point de contradiction.

Enfin le prêtre, surtout l'évêque, se montre encore beaucoup plus absolu que le simple fidèle. En se laissant consacrer prêtre, puis élever à l'épiscopat, Augustin s'est donné à l'Église sans réserve. A dater surtout de cette époque, l'autorité de l'Église est devenue, dans son esprit, souveraine. Il va jusqu'à subordonner à cette autorité celle des Écritures et déclare que sans l'autorité de l'Église il ne croirait même pas à l'Évangile. L'Église, en un mot, lui apparaît comme une vivante unité, qui a reçu le dépôt des choses divines, mais qui peut toujours en acquérir une connaissance plus explicite et plus claire, comme il arrive par la succession des conciles. En conséquence, c'est au service, à la défense, à l'exaltation de cette glorieuse unité qu'Augustin a finalement résolu de consacrer toutes ses forces. Placé à ce point de vue, les enthousiasmes de sa jeunesse doivent nécessairement s'attiédir. Aussi, en vient-il à nier les vertus des païens. De même, il nie que les philosophes de l'antiquité aient cherché la vérité avec un amour désintéressé et non point par orgueil. La philosophie, en définitive, ne lui est plus qu'une sorte de distraction, j'ai presque dit une occupation oiseuse de l'intelligence.

Qu'après s'être épris de la philosophie et en avoir parcouru toutes les régions, depuis le dualisme manichéen jusqu'au Platonisme, Augustin s'en soit de la sorte éloigné peu à peu, sans toutefois s'en séparer ja-

mais; que tels aient été, en somme, les développements de sa pensée, c'est ce qu'attestent pleinement ses écrits. Lui-même nous avertit[1] qu'en lisant ses ouvrages suivant l'ordre où il les a rédigés, on pourra se rendre

1. *Retractationum Libri duo, Prologus.* « *Inveniet fortasse quomodo scribendo profecerim, quisquis opuscula mea, ordine quo scripta sunt, legerit.* » Il ne m'a donc pas semblé inutile, pour entendre les développements de la pensée de saint Augustin, de dresser le tableau synoptique et chronologique de ses principaux ouvrages. C'est toujours en tenant compte des dates que j'en ai employé ou discuté les textes.

354 — 386 De la naissance à la conversion D'AUGUSTIN	*De Pulchro et Apto?*
386 — 387 AUGUSTIN, catéchumène, baptisé.	*Contra Academicos Libri III*, 386. *De Beata Vita Liber unus*, 386. *De Ordine Libri II*, 386. *Soliloquiorum Libri II*, 387.
387 — 390 AUGUSTIN chrétien.	*De Immortalitate Animæ Liber unus*, 387. *De Moribus Ecclesiæ catholicæ*, etc., 388. *De Quantitate Animæ Liber unus*, 388. *De diversis Quæstionibus octoginta tribus Liber unus*, 388. *De Musica Libri VI*, 387-389. *De Magistro Liber unus; De Genesi contra Manichæos Libri II*, 389. *De Vera Religione Liber unus*, 390.
390 — 396 AUGUSTIN, prêtre.	*De Utilitate credendi ad Honoratum Liber unus*, 391. *De duabus Animabus contra Manichæos Liber unus*, 391. *De Genesi ad Litteram imperfectus Liber*, 393. *De Libero Arbitrio Libri III*, 388-395. *Contra Epistolam Manichæi quam vocant Fundamenti Liber unus*, 397.

compte de l'avancement qu'il faisait dans la doctrine.

Or, sans parcourir un à un tous ses volumineux et nombreux traités, il suffit de rappeler ses compositions principales, leur date, leur objet, pour se convaincre que la philosophie qui d'abord l'a transporté d'amour, s'est trouvée bientôt primée dans son esprit, puis absorbée par la théologie.

Nous n'avons rien de saint Augustin avant sa con-

396 — 430 AUGUSTIN, évêque.	*De Doctrina Christiana Libri IV*, 397-426. *De Fide rerum quæ non videntur Liber unus*, 399. *De Catechizandis rudibus Liber unus*, 400. *Confessionum Libri XIII*, 400. *De Natura Boni contra Manichæos Liber unus*, 404. *De peccatorum Meritis et Remissione Libri III*, 412. *De Spiritu et Littera Liber unus*, 412. *De Genesi ad Litteram Libri XII*, 401-415. *De Natura et Gratia Liber unus*, 415. *De Trinitate Libri XV*, 400-416. *De Gratia Christi et de peccato originali Libri duo*, 418. *De Anima et ejus origine Libri IV*, 419. *Contra Manichæos Libri complures*, 492-421. *Enchiridion de Fide, Spe et Charitate Liber unus*, 422. *De Civitate Dei Libri XXII*, 413-426. *De Gratia et Libero Arbitrio Liber unus*, 426. *De Correptione et Gratia Liber unus*, 427. *Retractationum Libri II*, 427. *De Prædestinatione Sanctorum Liber unus*, 428 *aut* 429. *De dono Perseverantiæ Liber unus*, 428 *aut* 429.

version, ni son *Traité sur le Beau*, ni les déclamations ou les éloges qu'il prononça à Carthage, à Rome, à Milan. Le professeur, le Manichéen, le panthéiste, l'Académicien, le libre penseur nous est inconnu. Pour nous l'écrivain commence seulement à Cassiciacum, et là le philosophe est déjà chrétien.

Cependant les écrits composés à ces premières heures de la conversion d'Augustin, reposent manifestement sur un fond tout philosophique. Ce sont les *Trois livres contre les Académiciens*, le *Traité de la Vie heureuse*, le *Traité de l'Ordre*, les *Soliloques*.

De retour à Milan, conquis au Christianisme et baptisé, Augustin rédige le petit traité de l'*Immortalité de l'Ame*. Et comme s'il était ramené par la force de l'habitude vers la science mondaine qu'il a quittée, il se livre à des études discursives touchant les arts libéraux [1]. De là sortent un livre *sur la Grammaire*, l'ébauche des livres *sur la Musique* et des fragments relatifs à *la Dialectique*, à la *Rhétorique*, à la *Géométrie*, à l'*Arithmétique* et à la *Philosophie*. Encore ces divers fragments, si on excepte les *Livres sur la Musique*, ne sont-ils point parvenus jusqu'à nous.

Mais, à partir de ce moment et jusqu'au jour où il deviendra prêtre, le philosophe fléchit de plus en plus chez Augustin, et cède visiblement la place au théologien. Quels sont, en effet, durant son second séjour à Rome, les produits de sa plume? Ce sont, avec le *Traité de la Grandeur de l'Ame* et le commencement du *Traité du Libre Arbitre*, les écrits *sur les Mœurs des Catholiques*

1. *Retract.*, lib. I, cap. VI.

et *sur les Mœurs des Manichéens*. Suivez-le à Tagaste. Pendant les trois années qu'il y passe dans l'étude et le silence, il achève, il est vrai, les *Livres sur la Musique*, rédige le *Traité du Maître*, correspond avec Nébride sur des sujets de pure spéculation et résout tous ces curieux problèmes qu'il comprendra sous le titre des *Quatre-vingt-trois Questions*. Mais déjà dans ces ouvrages la théologie se mêle à la philosophie. De plus, c'est à la même date qu'il faut rapporter des écrits essentiellement théologiques, tels que le *Traité de la Genèse contre les Manichéens* et le *Traité de la Véritable Religion*.

Ultérieurement, on ne le saurait mettre en doute; prêtre et évêque, Augustin n'a pas tracé une ligne qu'il n'eût uniquement en vue un sujet de théologie, quoique jamais peut-être, plus qu'à cette époque, il ne se soit montré métaphysicien profond. Effectivement, qu'on passe en revue ses argumentations véhémentes contre les Donatistes, les Manichéens, les Pélagiens. Que sont toutes ces compositions, autre chose que les œuvres d'un théologien? Comment, d'un autre côté, ne point rapporter nommément à la théologie le *Traité de la Doctrine chrétienne* et le *Traité de l'Utilité de la Foi*, les *Livres du Libre Arbitre* et les *Livres de la Trinité*, la *Cité de Dieu*, les *Confessions* et les *Rétractations*? Je ne crains pas de l'avancer, Augustin, tel qu'il s'est voulu, tel qu'il a travaillé à être, tel qu'il a été pendant les quarante années de son apostolat, se trouve tout entier dans ces trois derniers ouvrages, et ces trois ouvrages sont, avant tout, théologiques. Pendant que saint Jérôme fonde l'exégèse, saint Ambroise la

théologie morale, l'évêque d'Hippone s'applique à la définition du dogme. En conséquence, c'est au criterium de la théologie que ce grand homme a fini par juger la société de son temps, par déterminer les évolutions de l'avenir, par apprécier ses propres actes et corriger ses propres ouvrages.

Ainsi l'histoire des écrits d'Augustin réfléchit fidèlement l'histoire même de son existence. Néoplatonicien, chrétien, théologien, ce sont là incontestablement les phases qu'il a traversées.

Néanmoins, il est permis, ce semble, de réduire à deux les périodes qui se partagent la vie d'Augustin. Lui-même, en quelque façon, nous y autorise. Car c'est en deux livres qu'il a divisé son ouvrage des *Rétractations*, examinant dans le premier les écrits qui ont précédé son élévation à l'épiscopat, et dans le second ceux qui l'ont suivie. Seulement, nous prendrons un point de division un peu différent. Évêque, Augustin s'est senti revêtu d'une autorité qui lui a paru créer en lui comme un homme nouveau. Nous reporterons à sa prêtrise cette époque de transformation du personnage. Si, en effet, au regard surtout de la juridiction et des sacrements, il y a subordination du prêtre à l'évêque; lorsqu'il s'agit de l'interprétation scientifique du dogme, l'évêque et le prêtre ne se retrouvent-ils pas égaux?

De là, par suite et en dernière analyse, dans la vie d'Augustin, deux périodes distinctes.

Catéchumène, converti, Augustin n'a plus d'autre passion que celle de la vérité; il la cherche ardemment dans les textes profanes aussi bien que dans les Écri-

tures. Alors même qu'il revient à l'Évangile, il prétend avoir l'intelligence de sa foi, et ne se décide à croire qu'en persistant à vouloir comprendre. Philosophe avant d'être chrétien, en devenant chrétien il ne cesse pas d'être philosophe. Qui sait même si, au moment de sa conversion, il n'a pas eu, un instant, la pensée de faire école?

Prêtre, évêque, Augustin est détourné de la philosophie par le rôle qu'il a accepté dans l'Église, et qui était l'unique rôle, apparemment, qui lui convînt au milieu de la société de son temps. Les choses humaines, la vie humaine, l'intelligence humaine elle-même, ne sont plus dorénavant considérées par lui, si l'on peut s'exprimer de la sorte, qu'au point de vue de l'Église, et de l'Église du quatrième siècle. Ce n'est plus un spéculatif. Car un spéculatif cherche la vérité, et Augustin ne doute plus qu'il ne la possède dans son évidence absolue. C'est un chef spirituel qui gouverne ses prêtres, et confère à chaque instant soit avec les évêques de sa communion, soit avec les évêques dissidents; c'est un administrateur qui correspond avec les officiers de la couronne; c'est un apôtre qui lutte contre les indifférents; c'est un polémiste qui combat tour à tour et sans relâche les païens, les Tertullianistes, les Abéloniens, les Donatistes, les Pélagiens, les Ariens, les Manichéens, les Priscillianistes; c'est enfin un Père, qui, dans son active sollicitude, embrasse de ses regards les Églises du monde entier, s'efforçant de pourvoir au salut, d'assurer l'affermissement, de procurer la grandeur de cette majestueuse et salutaire unité qui s'appelle le Catholicisme. Je le demande. De quel intérêt peuvent être pour un tel homme, je ne dis pas les lettres pro-

fanes [1], mais les débats mêmes de la philosophie? Aussi, consultez la partie de sa correspondance qui se rapporte aux années de son épiscopat, ses lettres à Volusien [2], à Évode [3], à Dioscore [4]. Avec quel dédain, quelle compassion, et souvent quelle sainte impatience, n'accueille-t-il pas les questions de philosophie que ces disciples curieux et attardés croient pouvoir lui adresser comme autrefois? « Je rougis, écrit-il à Dioscore, je rougis quand je songe qu'un évêque travaillé, absorbé par tant de soins ecclésiastiques qui le pressent, pourrait s'arracher tout d'un coup à ces préoccupations et à ces devoirs pour se mettre à expliquer à un bel esprit je ne sais quelles misérables questions tirées des dialogues de Cicéron. Vous-même, quelque aveuglé que vous soyez par votre ardeur de savoir, vous en rougissez comme moi. Eh! quoi, personne songe-t-il, à cette heure, à nous opposer Anaximène ou Anaxagore? Qu'est devenue, même beaucoup plus près de nous, la bavarde engeance des Stoïciens et des Épicuriens? Une froide cendre, d'où on ne saurait tirer contre la foi chrétienne la moindre étincelle. Et cependant, autour de nous dans des conventicules secrets ou à ciel découvert, les Dona-

1. Cf. *Epist.* XXVI *ad Licentium* (395).

2. *Epist.* CXXXVII (412), cap. VII. « *Quæ disputationes, quæ litteræ quorumlibet philosophorum, quæ leges quarumlibet civitatum, duobus præceptis, ex quibus Christus dicit totam Legem Prophetasque pendere, ullo modo sint comparandæ : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua, et diliges proximum tuum tanquam teipsum?* » (*Matth.* XXII, 37, 39.) *Hic physica..., hic ethica..., hic logica..., hic etiam laudabilis reipublicæ salus.* »

3. *Epist.* CLXII, 415. « *Multa quæris ab homine multum occupato.* »

4. *Epist.* CXVIII, 413.

tistes, les Maximianistes, les Manichéens, et aussi, dans les pays où vous allez, les Ariens, les Eunomiens, les Macédoniens, les Cataphryges, mille sectes turbulentes font entendre leurs menaces discordantes et sacriléges. Si vous attachez peu de prix à connaître leurs erreurs, que nous importe, à nous, pour la défense de la religion, de rechercher péniblement ce qu'a pensé Anaximène, et de remâcher des matières depuis longtemps oubliées, quand il n'est plus même question des difficultés proposées par certains hérétiques, qui ont voulu se glorifier du nom chrétien ; par exemple, les Marcionites, les Sabelliens et beaucoup d'autres? Qu'il soit nécessaire d'être au courant des objections qu'on élève contre la vérité, d'en savoir à l'avance le fort et le faible, je l'accorde ; mais alors c'est des hérétiques, qui s'appellent chrétiens, qu'il convient de s'enquérir, plutôt que d'Anaxagore et de Démocrite[1]. » Ces paroles peignent au vif l'évêque dans saint Augustin. L'interprétation de l'Écriture sainte, les dogmes, la morale, la discipline ecclésiastique, voilà effectivement, désormais, son unique affaire[2]. La philosophie proprement dite, le pur philosophique, lui reste à peine un souvenir, et un souvenir qui l'importune. Ne cherchez plus en lui précisément un philosophe, ni même un philosophe chrétien. Encore une fois, c'est, avant tout, un Père de l'Église.

En présence de cette division si nette, si tranchée de

1. *Epist.* CXVIII.

2. Cf. Dargonne; *Traité de la lecture des Pères de l'Église*, Paris 1688. Liv. II, chap. III. « Tout ce que les Pères ont écrit se peut rapporter à quatre chefs, qui sont l'interprétation de l'Écriture sainte, les dogmes de la foi, la morale, et la discipline de l'Église. »

la vie d'Augustin, on est, au premier abord, tenté de croire que l'examen de sa philosophie doive se clore au moment où, subissant d'honorables violences, l'illustre converti se laisse consacrer prêtre. Car, dès lors, ne s'est-il point irrévocablement engagé dans d'inviolables symboles? Et ne semble-t-il pas qu'il ait, pour toujours, abdiqué cette faculté de libre examen, sans laquelle périt toute philosophie véritable?

Quelque plausible que paraisse une semblable opinion, elle n'en serait pas moins parfaitement erronée. On méconnaîtrait tout ensemble, en s'y arrêtant, et la nature du Christianisme, et la nature même de l'esprit d'Augustin. L'évêque d'Hippone, en effet, a pu varier dans son estime pour les systèmes, dans son appréciation des philosophes, dans sa confiance en la philosophie. Il n'a point participé à cette faiblesse des petits esprits, ni connu les scrupules des docteurs timorés, qui se persuadent que, pour mieux croire, il faut commencer par ne plus comprendre. Après avoir déclaré la raison insuffisante et la foi nécessaire, il a pu, en certains points et sans opportunité, subordonner d'une manière trop étroite la raison à la foi. En aucun temps, en aucun cas, il n'a calomnié ni abdiqué la raison. Disciple de saint Paul, il n'a pas cessé de prêcher à l'exemple de l'Apôtre des nations, et de pratiquer une obéissance raisonnable. Aussi bien, comment admettre que le Christianisme eût été défini, exposé, scruté jusque dans ses fondements, sans un perpétuel retour vers la science de l'âme, et conçoit-on que l'établissement des dogmes de cette religion si essentiellement spirituelle, se fût passé du support de la métaphysique?

C'est pourquoi, ce serait se tromper gravement que de s'en tenir dans l'étude de la philosophie d'Augustin, à la première période de sa vie. Il est d'une extrême importance de considérer aussi la seconde. Il y a plus ; la première période présente sans doute cet intérêt particulier qui s'attache aux commencements, et on aime à y suivre le généreux labeur que s'impose, afin d'arriver au vrai, une intelligence sublime et fourvoyée. Mais ces recherches de la jeunesse d'Augustin ne sont-elles pas, d'ordinaire, plus ingénieuses que solides, et la vivacité d'esprit du philosophe n'y dégénère-t-elle point trop souvent en subtilité? Lui-même confesse qu'il a de la difficulté à entendre, qu'il entend à peine quelques-uns de ses premiers essais [1]. On rencontre dans la seconde période de la vie d'Augustin des caractères tout opposés. Elle est, en effet, l'époque de sa forte maturité. Le penseur s'y montre en complète et calme possession de lui-même. Une dialectique sévère, une fermeté de doctrine inébranlable y marquent tous ses ouvrages. Les traces de l'école en sont entièrement disparues, et, quoique le théologien y domine, le philosophe n'y reste pas moins toujours présent.

La philosophie d'Augustin s'étend donc à tous les moments de sa longue et glorieuse existence. Une comme sa personne, elle ne saurait être scindée.

Il ne s'ensuit pas cependant que cette philosophie forme un système harmonieux, un tout composé avec art, une construction grandiose où les détails aient été savamment combinés en vue de l'ensemble. Surtout,

1. *Retract.* lib. II, cap. V.

ce serait adopter une méthode illusoire que de vouloir y introduire les divisions de la science philosophique aujourd'hui acceptées. On y chercherait même vainement une observation rigoureuse de la division de la philosophie, telle qu'on la comprenait au quatrième et au cinquième siècle de notre ère, en physique, logique et éthique. Augustin, et c'est là tout à la fois sa force et sa faiblesse, Augustin n'a pas pris à tâche de développer un tissu régulier de doctrine. Si, comme le remarque Bossuet, « il est celui de tous les docteurs, qui par une pleine compréhension de toute la matière théologique a su donner un corps de théologie[1], » sa philosophie, au contraire, est entièrement épisodique, parce que, encore qu'il ait constamment philosophé, la philosophie n'a guère jamais été pour lui que l'accident. De là, des lacunes irréparables, des obscurités fâcheuses, quelquefois même de réelles ou d'apparentes contradictions. D'un autre côté, lorsqu'Augustin s'est mis à philosopher, il l'a toujours fait sous l'empire d'un besoin pressant de son esprit, ou dans l'intention de subvenir aux nécessités de ses contemporains. De là, le caractère vivant de ses écrits. On sent, à les méditer, que ses livres ont été des actions, et ses discussions des combats. Ce n'est pas un auteur qu'on entend, c'est un homme. Ce n'est point un penseur solitaire qui s'explique, c'est un pasteur des âmes.

Aussi, évidemment, ne convient-il point de demander à la philosophie de saint Augustin une solu-

1. *Défense de la Tradition et des saints Pères,* liv. VII, IX ; *Œuv.* t. III, p. 513.

tion de tous les problèmes qui relèvent de la science philosophique. Cette philosophie comprend expressément, mais uniquement les questions qu'a connues le temps d'Augustin et qu'il a lui-même examinées, soit pour résoudre ses doutes, asseoir ses croyances, fixer son cœur; soit pour éclaircir le dogme, le préserver de toute altération, le placer au-dessus des atteintes de la passion et de l'erreur.

Rappeler quelles ont été les principales questions qui tour à tour se sont présentées à la pensée de saint Augustin, en les énumérant, s'il est possible, à peu près dans l'ordre où il se les est posées, ce sera donc tracer de sa philosophie le seul plan qui soit légitime. Du reste, ainsi définie, la philosophie de l'évêque d'Hippone n'offre-t-elle pas encore un champ immense?

Deux questions ont personnellement et tout d'abord préoccupé saint Augustin : la question de la vie heureuse et la question de la certitude. Or, ces questions ne sont pas simples. Comment, en effet, résoudre le problème de la certitude sans rechercher quelle est l'origine des idées, la portée de l'esprit humain, l'essence de la vérité? Il est impossible, de même, d'assigner ce qu'est pour l'homme la vie heureuse, sans avoir, au préalable, fait de l'homme une étude approfondie. Car on ne comprendrait pas que le bonheur d'un être ne fût point en conformité de la nature de cet être. Il suit de là qu'il est nécessaire de s'interroger sur la nature de l'âme, sur ses facultés, ses tendances et sa fin. Ce n'est pas tout. L'homme n'est point un pur esprit. Il est corps et âme à la fois. L'homme n'est pas un être isolé ou indépendant. Il se trouve en rapports perpétuels, indéclinables, avec le

monde qui le porte, avec ses semblables dont la société fait sa vie, avec Dieu dont il a reçu l'être et qui le lui conserve. Et de ces rapports dépend manifestement son malheur ou sa félicité. Par conséquent, la distinction de l'âme et du corps et la détermination des liens qui les unissent, le monde et ses lois, la constitution des sociétés, et principalement l'être de Dieu et ses attributs, ce sont là autant de nouveaux sujets qui appellent inévitablement la méditation. Pas un n'a échappé à la pénétrante sagacité d'Augustin.

Ces problèmes, que lui suscitaient sa curieuse intelligence et les nobles inquiétudes de son cœur, il les retrouvait, d'autre part, dans les exigences du dogme et les nécessités de son temps. Bossuet l'a très-bien observé. « Dieu, écrit-il, a permis que saint Augustin eût à combattre toutes sortes d'hérésies. Le Manichéisme lui a donné occasion de traiter à fond de la nature divine, de la création, de la Providence, du néant dont toutes choses ont été tirées, et du libre arbitre de l'homme, où il a fallu chercher la cause du mal. — Le Donatisme lui a fait traiter expressément et à fond l'efficace des sacrements, et l'autorité de l'Église. — Ayant eu à combattre les Ariens en Afrique, il a si bien profité du travail des Pères anciens dans les questions importantes sur la Trinité que les disputes d'Arius avaient rendues célèbres par toute l'Église, que, par sa profonde méditation sur les Écritures, il a laissé cette importante matière encore mieux appuyée et plus éclaircie qu'elle n'était auparavant. Il a parlé de l'incarnation du Fils de Dieu avec autant d'exactitude et de profondeur qu'on a fait depuis à Éphèse... Quant à

la secte pélagienne qui a été entièrement renversée par ce docte Père, on sait qu'elle lui a donné lieu de soutenir le fondement de l'humilité chrétienne, et en expliquant à fond l'esprit de la nouvelle alliance, de développer par ce moyen les principes de la morale chrétienne, en sorte que tous les dogmes, tant spéculatifs que pratiques, ayant été si profondément expliqués par saint Augustin, on peut dire qu'il est le seul des anciens que la divine Providence a déterminé, par l'occasion des disputes qui se sont offertes de son temps, à nous donner tout un corps de théologie[1]. » Omettez un moment, retranchez de cette énumération ce qui se rapporte au dogme, pour ne considérer que ce qui touche à la philosophie. N'est-il pas incontestable qu'Augustin a retrouvé, quand il s'est appliqué à défendre la révélation, tous les essentiels problèmes qui déjà l'avaient occupé, alors qu'il ne songeait qu'à contenter sa propre raison? Il y a plus, la nécessité d'accorder les solutions de ces problèmes avec l'enseignement de l'Église en accroît singulièrement à ses yeux l'importance et le force de descendre à des détails d'analyse, à une distinction de nuances, à une profondeur d'investigation, que sans cela peut-être il n'aurait point soupçonnés. D'où vient, par exemple, qu'il s'enquiert avec tant de sollicitude de l'origine de l'âme et qu'il agite si souvent cette délicate question, sans oser se prononcer résolûment? Est-ce, de sa part, simple curiosité, passion immodérée de savoir? En aucune façon. Mais Augustin a aisément remarqué

1. *Défense de la Tradition et des saints Pères*, liv. IV, *OEuv.* t. III, p. 423.

qu'à la doctrine de l'origine de l'âme se lie d'une manière intime la doctrine du péché originel et que se décider sur le premier point, c'est presque du même coup prendre parti sur le second. C'est pourquoi il s'évertue à écarter les périls, dont une psychologie indiscrète pourrait menacer l'orthodoxie. N'est-il pas évident aussi qu'Augustin n'eût pas, selon toute apparence, autant insisté dans ses recherches sur la nature de Dieu, s'il n'avait eu, d'un côté, à se dégager du dualisme de Manès, et de l'autre, à combattre cette forme nouvelle du Platonisme et du Gnosticisme, qui s'appelait l'Arianisme, combinaison logique d'un monothéisme étroit et du principe que Dieu n'a pu créer le monde sans intermédiaire? Comment, enfin, ne point présumer que l'évêque d'Hippone s'en fût tenu à cette vive conscience de la liberté, à cette affirmation péremptoire d'une volonté causatrice, par où notamment il s'était séparé des Manichéens, s'il n'avait eu à défendre contre Pélage et ses sectateurs, contre le Pélagianisme et le semi-Pélagianisme le dogme fondamental de la grâce? En effet, affirmez l'intégrité du libre arbitre, la pleine efficacité des œuvres, que devient le besoin de réparation? Si, au contraire, on établit que la liberté humaine s'est blessée de telle sorte que non-seulement un supplément de force lui devient indispensable pour agir avec efficace, mais qu'il lui est même impossible sans un secours d'en haut d'exercer la force qui lui reste au sein de sa déchéance, n'est-il pas clair que le mystère de la rédemption doit s'accomplir? Car c'est par la rédemption que s'est ouverte et que continue à couler la source de la grâce. On ne s'étonne plus, dès lors, que ce problème unique de la

liberté ait fini par absorber tous les efforts d'Augustin et qu'il soit devenu comme le centre de ses recherches, de ses démonstrations et de ses discours. Repousser la notion du libre arbitre qu'essayait d'accréditer Pélage, ce n'était rien moins que sauver de la ruine l'édifice du Catholicisme tout entier.

Ainsi, loin d'écarter ou d'amoindrir les questions philosophiques, la théologie devait les grandir et les rappelait instamment à l'esprit de l'évêque d'Hippone.

Ces questions supposent d'ailleurs entre elles une génération logique, qu'au milieu même des troubles de son âme et malgré la diversité des circonstances où il a pris la plume, ce merveilleux génie n'a jamais méconnue. Je crois donc que je ne courrai le risque ni d'être incomplet, ni de trahir la pensée de saint Augustin, en ramenant aux chefs suivants, pour les traiter dans l'ordre même où ils seront énoncés, l'exposition de sa philosophie que j'aurai ensuite à examiner :

La certitude;

L'âme;

Dieu;

Le monde;

La liberté;

La Cité de Dieu ou la morale.

A coup sûr, ce n'est point sans un profond regret que décomposant en quelque manière ce grand homme, lequel réunit, à un degré vraiment prodigieux, la foi des apôtres, le mysticisme des solitaires, la vigueur d'argumentation des apologistes, l'invincible autorité des Pères, l'érudition des Docteurs, je me bornerai à considérer dans l'évêque d'Hippone le philosophe. Mais j'aurai

du moins conscience de m'appliquer de la sorte à mettre en lumière un de ses côtés les plus admirables, les plus dignes d'être connus, et pourtant les plus ignorés.

Sans doute encore, je déplorerai d'être obligé de ramener à un discours continu et dont le mérite principal sera d'être clair, ces compositions si variées, où résonnent toutes les notes, où éclatent tous les prestiges, où brillent toutes les forces de l'éloquence humaine, traités, dialogues, soliloques, lettres, sermons, apologies, controverses, hymnes, confessions, pages inimitables, tour à tour enflammées d'amour, humides de larmes, gonflées de soupirs, tout imprégnées de cette mélancolie sacrée qui s'échappe, comme un parfum inconnu aux anciens, des écrits des modernes. Néanmoins, si l'éloquence consiste foncièrement à exprimer le vrai, et si le sublime a pu être justement défini[1] — le son que rend une grande âme, — peut-être ne devrai-je point désespérer de sauver par la fidélité des analyses la meilleure part du génie oratoire d'Augustin.

1. Longin, *Traité du Sublime*.

LA PHILOSOPHIE

DE

SAINT AUGUSTIN

LIVRE I

EXPOSITION DE LA PHILOSOPHIE DE S. AUGUSTIN

CHAPITRE I

LA CERTITUDE

I. DE LA PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL

Si la philosophie est la recherche de la vérité, jamais sans doute il ne s'est rencontré une âme plus philosophe que celle de saint Augustin. Car jamais âme n'a supporté avec plus d'impatience les anxiétés du doute et n'a fait plus d'efforts pour dissiper les fantômes de l'erreur.

Dévoyé par ses passions des sentiers de lumière ouverts devant son berceau, Augustin n'a pu longtemps marcher dans la nuit, sans se sentir comme glacé par les ténèbres. Aussi, voyez avec quelle fiévreuse ardeur il tâte, pour ainsi parler, tous les abords qui s'offrent à lui ! De la foi il a passé, comme souvent il arrive, aux

superstitions ; destiné au baptême, il est devenu Manichéen. Mais durant ces tristes années de captivité morale, quels gémissements, quels pleurs, quels élans pour surmonter les obstacles et trouver une issue vers la pure lumière! Haletant, éperdu, épuisé par la lutte, il sent parfois ses forces le trahir et tomber son courage. C'est pourquoi il demande tour à tour au doute académique un abri, à l'Épicurisme un repos, à un panthéisme grossier une sorte d'anéantissement. Heureusement, ce ne sont là que de passagères défaillances. La grande âme d'Augustin se relève toujours plus énergique des épreuves où il semble qu'elle doive succomber. Esclave de la caverne, elle ne saurait s'habituer à ne contempler que des ombres, à n'entendre que des échos. Augustin poursuit sans relâche sa laborieuse recherche, jusqu'à ce qu'il voie enfin briller dans le Platonisme les premières lueurs du jour après lequel il a tant soupiré. Et à cet instant suprême, quels ne sont point ses ravissements, j'ai presque dit les chants d'amour par lesquels il célèbre la philosophie !

« C'est la philosophie, s'écrie alors Augustin, c'est la philosophie qui maintenant, au sein du loisir que j'ai ardemment souhaité, me nourrit et me réchauffe. C'est elle qui m'a délivré sans retour des superstitions où je m'étais précipité. Car c'est elle qui m'enseigne, et qui m'enseigne en vérité, qu'il ne faut rien accorder de son amour à ce qu'aperçoivent les yeux du corps, à ce qui frappe les sens, mais, au contraire, s'en détourner avec mépris[1]. » « Oui, continuait Augustin, quelque faible

1. *Contra Academicos*, lib. II, cap. II.

que soit encore la lumière dont m'éclaire la philosophie, telle est la splendeur de sa face divine que Baïes, et les vergers ombreux, et les festins somptueux et délicats, et les folies des histrions, et les plaisirs les plus raffinés n'offrent point de si pénétrantes délices qu'on ne dût quitter, dédaigner, pour voler vers cette beauté souveraine, avec un tendre et respectueux amour, avec admiration, avec enthousiasme, avec transport[1]. »

« Parvenu à la trente-troisième année de mon âge, concluait Augustin, je ne dois point désespérer de posséder un jour la sagesse. Méprisant donc tout le reste de ce que les mortels appellent des biens, c'est à la recherche de ce bien unique que j'ai résolu de consacrer tous mes soins. Les maximes des Académiciens m'ont d'abord fortement détourné d'un tel dessein; mais je crois avoir assez reconnu combien sont vaines leurs objections. Il n'est pas douteux, en effet, que nous soyons inclinés à la science par un double poids, par le poids de l'autorité et par le poids de la raison. Or, je suis très-décidé à ne me séparer en aucun cas de l'autorité du Christ; car je n'en trouve pas de plus puissante. Mais je n'en veux pas moins pénétrer ses enseignements comme par la pointe de la raison. Car telle est, présentement, ma disposition d'âme, que je désire impatiemment arriver au vrai, non-seulement par la croyance, mais aussi par la science. Cependant, j'ai confiance que je rencontrerai chez les Platoniciens des doctrines conformes à celles de nos Livres saints[2]. »

1. *Contra Academicos,* lib. II, cap. II.
2. *Ibid.* lib. III, cap. XX.

Toutefois, il importe de le remarquer, à cette heure de crise qui devait décider de toute sa vie, c'est beaucoup moins la philosophie qu'une philosophie particulière qu'embrasse saint Augustin. On ne sait même si on ne doit pas estimer que ce vigoureux génie a cessé de pleinement philosopher, le jour où il semble qu'il se soit pour jamais attaché à la philosophie. Effectivement, et cette circonstance cadre à merveille avec le caractère d'Augustin, qui se montra par-dessus tout un homme d'autorité, on ne découvre pas chez lui ces dispositions de libre pensée, cette initiative d'aventureuses recherches, cette indépendance d'esprit qui caractérisent les anciens, et qui, après avoir à peu près disparu durant le moyen âge, ont fait, en reprenant leur empire, le péril et l'honneur des temps modernes. Augustin n'est point un théoricien. Aussi bien, les lugubres agitations qui remplissent son époque, les tumultes de la transition prodigieuse qui pour lors s'accomplit, les tempêtes dont il a lui-même été battu, tout le presse de chercher un port assuré, un refuge inviolable, un centre immobile. Comment, à ce compte, pourrait-il supporter la solitude de sa propre raison? Il erre donc de secte en secte, d'école en école, et lorsque après mille traverses, il croit entrevoir les premiers rayons de la vérité, ce n'est pas tant la philosophie qui l'éclaire, qu'une philosophie, la philosophie platonicienne. Pour l'autorité de Platon, il répudie définitivement l'autorité de Manichée. « Comme j'avais lu beaucoup d'ouvrages des philosophes, écrit-il dans ses *Confessions*, et que je les avais retenus dans ma mémoire, je les comparais aux fables des Manichéens ; et je trouvais bien plus de vrai-

semblance dans les écrits de ces grands hommes, dont le génie était allé jusqu'à pénétrer le secret de la nature, quoiqu'ils n'en aient pu trouver l'auteur[1]. » Ces philosophes sont très-particulièrement les philosophes platoniciens.

Il y a plus. C'est pendant de bien rapides, de bien fugitifs instants que la philosophie platonicienne s'impose par sa seule et propre vertu à l'intelligence d'Augustin. Sans doute, c'est parce que cette philosophie lui donne la notion de l'immatériel, le goût de l'invisible, et réveille au plus profond de son âme le sentiment de l'idéal, qu'elle l'attire, le charme, le séduit. Mais c'est aussi et principalement parce que ses préceptes lui deviennent une lumière qui lui rend de nouveau présente la religion de son enfance.

Citons, entre beaucoup d'autres textes, afin de justifier cette observation, des lignes décisives, et citons-les dans toute la rigueur de l'original :

« *Cum admoto nobis fomite, discessisses*, écrit de Cassiciacum Augustin à Romanien, *nunquam cessavimus inhiantes in philosophiam, atque illam vitam quæ inter nos placuit atque convenit, prorsus nihil aliud cogitare : atque id constanter quidem, sed minus acriter agebamus; putabamus tamen satis nos agere. Et quoniam nondum aderat ea flamma, quæ summa nos arreptura erat; illam qua lenta æstuabamus, arbitrabamur vel esse maximam. Cum ecce tibi libri quidam pleni, ut ait Celsinus, bonas res arabicas ubi exhalarunt in nos, ubi illi flammulæ instillarunt pretiosissimi*

1. *Confessionum* lib. V, cap. III.

unguenti guttas paucissimas; incredibile, Romaniane, incredibile, et ultra quam de me fortasse et tu credis; quid amplius dicam? etiam mihi ipsi de meipso incredibile incendium concitarunt. Quis me tunc honor, quæ hominum pompa, quæ inanis famæ cupiditas, quod denique hujus mortalis vitæ fomentum atque retinaculum commovebat? Prorsus totus in me cursim redibam. Respexi tantum, confiteor, quasi de itinere in illam religionem, quæ pueris nobis insita est, et medullitus implicata : verum autem ipsa me ad se nescientem rapiebat. Itaque titubans, properans, hæsitans arripio apostolum Paulum. Neque enim vere isti, inquam, tanta potuissent, vixissentque ita ut eos vixisse manifestum est, si eorum litteræ atque rationes huic tanto bono adversarentur [1]. »

« Après qu'en partant, Romanien, vous eûtes laissé tomber sur nous les premières étincelles, nous ne cessâmes de soupirer après la philosophie et nous n'eûmes de pensée que pour cette vie où nous avions trouvé entre nous tant de douceur et tant d'agrément; c'était là notre constante disposition d'âme, mais il n'y avait dans nos actions aucun élan, et pourtant nous pensions faire assez. C'est que la flamme qui devait nous embraser de ses ardeurs souveraines n'avait pas encore lui, et nous n'estimions pas qu'il pût y avoir de chaleur plus pénétrante que celle des feux languissants qui nous travaillaient. Mais aussitôt que des livres pleins de choses, comme dit Celsinus, eurent exhalé sur nous tous les parfums de l'Arabie, aussitôt qu'ils eurent distillé dans

1. *Contra Academicos*, lib. II, cap. II.

nos cœurs quelques gouttes de leur baume précieux, projeté quelques rayons de leur lumière, alors s'alluma un incendie incroyable, oui incroyable, Romanien, au delà de ce que sans doute vous croyez de moi; que dis-je? incroyable à moi-même de moi-même. Désormais quels honneurs, quel faste humain, quel désir de vaine renommée, quels attraits de cette vie mortelle et quels charmes étaient capables de m'émouvoir? Ah! je rentrais tout entier en moi-même comme en courant. Je me contentai, je l'avoue, de jeter un regard en arrière au milieu de ma route sur cette religion qui nous a été inculquée pendant notre enfance et inoculée jusques aux moelles : mais cette religion m'entraînait vers elle à mon insu. C'est pourquoi, chancelant, me hâtant, hésitant, je saisis l'apôtre saint Paul. Eh! quoi, me disais-je, de tels hommes auraient-ils pu vraiment de si grandes choses, et auraient-ils vécu comme il est manifeste qu'ils ont vécu, si leurs lettres et leurs doctrines étaient contraires au bien excellent que je poursuis? »

En un mot, la philosophie platonicienne n'a jamais eu dans l'esprit d'Augustin une valeur absolue, ni une autorité qui lui fût propre. Elle n'a guère été pour lui qu'une introduction à l'intelligence des Écritures, qu'il avait toujours respectées, quoiqu'elles lui fussent restées longtemps lettre close, et qui prochainement devaient devenir son unique loi.

« Je me mis à lire avec avidité, ô mon Dieu, vos augustes Écritures, inspirées par le Saint-Esprit, et, par-dessus tout, l'apôtre Paul... Et je commençai à reconnaître que tout ce que j'avais lu dans les livres des

philosophes, je le trouvais également dans vos Écritures, mais avec le secours de votre grâce[1]. »

Et encore :

« Ayant reconnu que nous étions trop faibles pour trouver la vérité par la seule raison, et que nous avons besoin pour cela de la foi aux saintes Écritures, je commençai à croire, ô mon Dieu, que vous n'eussiez pas permis que ces Écritures fussent parvenues par toute la terre à une si excellente autorité, si vous n'eussiez pas voulu que ce fût par leur moyen que l'on crût en vous et que l'on vous cherchât[2]. » C'est donc beaucoup moins à cause d'elle-même que par sa conformité avec le Christianisme que la philosophie platonicienne obtient crédit auprès d'Augustin.

Bientôt même, cette autorité dérivée ira s'affaiblissant chaque jour davantage à ses yeux et finira par s'évanouir. Après être revenu au Christianisme, parce que le Christianisme lui paraissait convenir avec la philosophie platonicienne, Augustin retiendra la philosophie platonicienne, parce qu'il jugera qu'elle s'accorde avec le Christianisme. Puis, le Christianisme occupant son âme tout entière, il répudiera, au nom de la philosophie chrétienne, la philosophie platonicienne, à laquelle il ramènera toute la sagesse des païens. Et il la répudiera, alors que pourtant il se sera incorporé le plus pur de sa substance.

Ainsi, au début comme au terme des évolutions de sa pensée, ce n'est pas la philosophie, mais une philoso-

1. *Confessionum* lib. VII, cap. XXI.
2. *Ibid.* lib. VI, cap. V.

phie qui triomphe dans l'intelligence d'Augustin. Et s'il reste hors de conteste qu'il a philosophé, puisque nul homme apparemment n'a été plus avide du vrai, d'un autre côté on est obligé de reconnaître que sa philosophie a toujours été une philosophie d'emprunt, une doctrine d'autorité, et non point un original et libre système, quelque effort qu'il ait fait pour embrasser la sagesse en elle-même et par elle-même.

Les motifs que croit avoir Augustin de préférer, en définitive, à la philosophie païenne la philosophie chrétienne, lui paraissent d'ailleurs aussi puissants que nombreux. Quelle créance en effet accorder à une philosophie, qui, d'après le calcul de Varron, se partage ou peut se partager en deux cent quatre-vingt-huit sectes [1]? De quel prix peuvent être les sonores arguties des philosophes, « qui n'ont pas connu Dieu, ou qui l'ayant connu ne l'ont pas glorifié comme Dieu, ou qui, lui ayant rendu grâce, ne s'en sont pas moins évanouis dans leurs pensées, et le cœur rempli de ténèbres et de folie, sont devenus insensés au moment où ils se proclamaient sages; car ils ont avili la gloire du Dieu incorruptible sous les images de l'homme corruptible, et des oiseaux, et des quadrupèdes, et des serpents; et ceux-là même qui ne se sont point tournés vers ces idoles ou ne se sont point laissés enchaîner par elles, n'en ont pas moins adoré et servi la créature plutôt que le créateur [2]. »

Augustin a tracé au huitième livre de *la Cité de*

1. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. I.
2. *Epist.* CI. *Memorio episcopo* (408).

Dieu[1] un crayon de la philosophie ancienne, qui témoigne qu'elle ne lui était point étrangère. Or, suivant lui, dans cette philosophie quelles ténèbres! Et, comme l'erreur absolue n'est pas, lorsque les philosophes de l'antiquité sont parvenus à percer la nuit qui les enveloppait, quel orgueil! « Aucune de leurs pages, ô mon Dieu, ne contient la trace de la piété chrétienne, des larmes de la confession, de votre divin sacrifice, des tribulations de l'esprit, d'un cœur humilié et brisé, du salut du peuple, de votre Épouse, la Cité divine, des prémices de votre Esprit-Saint, ni enfin de ce calice qui nous a rachetés[2]. »

Ce n'est pas dans un esprit de piété mais d'athéisme, que les anciens se sont appliqués à acquérir la science. Ni Dieu ne leur a été connu, ni le but suprême de la vie, ni la nature de l'âme ou du monde qu'ils se sont imaginés éternels.

Il est vrai que les Platoniciens l'emportent de beaucoup sur les autres philosophes[3]. Il conviendrait même de pardonner aux païens, si, au lieu d'ériger, par exemple, un temple à Cybèle, ils eussent consacré un sanctuaire à Platon afin d'y lire ses ouvrages. Platon, par l'excellence de son génie et en considérant le but vers lequel l'homme doit tendre, Platon s'est presque élevé jusqu'à la conception de la Trinité.

Et cependant, chez Platon et les Platoniciens eux-mêmes, que d'aberrations! Augustin les relève avec

1. *De Civitate Dei*, lib. VIII, cap. II et sq.
2. *Confessionum* lib. VII, cap. XXI.
3. *De Civitate Dei*, lib. VIII, cap. V-VII; et lib. X.

un tel détail, les note avec une telle précision, que ce serait manifestement se méprendre sur le fond de sa pensée, que de se persuader d'après la lettre de quelques phrases isolées[1], qu'il ne demanderait à ces philosophes, pour devenir chrétiens, que de changer un petit nombre de maximes ou de formules. Loin de là! Il ne leur faudrait rien moins, au sentiment d'Augustin, que changer complétement de vie, en même temps que changer complétement de doctrine. C'est ce qu'il affirme de la manière la plus nette, je ne dis pas seulement dans les *Rétractations*[2], où il se reproche les éloges excessifs qu'il a donnés aux Platoniciens, mais dans les pages mêmes où il se complaît à montrer comment ces philosophes pourraient franchir la distance qui les sépare du Christianisme[3].

Sans doute, d'après lui, le plus grand obstacle c'est leur orgueil. Mais aussi que de corrections à introduire dans leurs enseignements!

Qu'on en juge par l'énumération des erreurs qu'il leur attribue.

Premièrement, les Platoniciens ont eu des écoles divisées entre elles et des temples communs[4].

1. *De Vera Religione*, lib. I, cap. IV. « *Si hanc vitam illi viri nobiscum rursum agere potuissent, viderent profecto cujus auctoritate facilius consuleretur hominibus, et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt.* » Cf. *Epist.* CXVIII, *Dioscoro*, 410, cap. III.

2. *Retract.* lib. I, cap. I. « *Laus quoque ipsa, qua Platonem vel Platonicos seu Academicos philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit : præsertim quorum contra errores magnos defendenda est christiana doctrina.* »

3. *De Vera Religione*, cap. IV. *Epist.* CXVIII, *Dioscoro*, cap. III.

4. *Contra Faustum Manichæum*, lib. XII, cap. XL ; *De consensu Evangelistarum*, lib. I, cap. VIII.

Secondement, ils ont pensé qu'il fallait sacrifier à plusieurs Dieux.

Troisièmement, ils ont professé qu'aucun Dieu ne peut se mêler à l'homme.

Quatrièmement, ils ont cru à l'éternité de l'âme [1].

Cinquièmement, ils ont enseigné que le passé devait de toutes pièces se reproduire dans l'indéfinie révolution des siècles.

Sixièmement, ils ont soutenu qu'avant d'être envoyées dans les corps qu'elles traînent maintenant après elles, les âmes avaient vécu ailleurs libres de tout corps.

Septièmement, ils ont admis la métempsycose.

Huitièmement, il leur a paru que pour obtenir un parfait bonheur, l'âme devait fuir tout contact corporel.

Neuvièmement, il leur a semblé que l'âme ne serait point unie au corps, si cette union n'était la peine d'une faute antérieure.

Dixièmement, c'est à la chair comme à leur cause qu'ils rapportent absolument tous les vices de l'âme.

Onzièmement, ils estiment que c'est par des Dieux inférieurs, c'est-à-dire par les anges, qu'ont été créés tous les animaux mortels.

Entre les doctrines platoniciennes et le Christianisme, il y a donc, suivant Augustin, bien des différences. Or, à ces obscures théories, à ces contradictions multipliées de la philosophie platonicienne, comment ne point préférer les vivifiantes clartés de la

1. *Epist.* CLXVI, *Hieronymo* (415).

philosophie chrétienne, la concordance de ses préceptes, la salutaire autorité de sa doctrine?

« Lisez cette multitude de philosophes dont nous avons les ouvrages; je ne crois pas qu'on en puisse trouver deux qui soient d'accord en toutes choses. — Quel peuple, quel sénat, quelle autorité publique de la Cité de terre s'est jamais mise en peine de décider entre tant d'opinions différentes, pour approuver les unes et condamner les autres? — Toutes les vérités qu'un certain nombre de philosophes ont aperçues parmi tant d'erreurs et qu'ils ont tâché de persuader avec tant de peine, comme par exemple que c'est Dieu qui a créé le monde et qui le gouverne par sa providence, tout ce qu'ils ont écrit de la beauté de la vertu, de l'amour de la patrie, de l'amitié, des bonnes œuvres et de toutes les choses qui concernent les mœurs, ignorant au surplus et la fin où elles tendent et le moyen d'y parvenir; tout cela, dis-je, a été prêché aux membres de la Cité du ciel par la bouche des prophètes, sans arguments et sans disputes, afin que tout homme initié à ces vérités ne les regardât pas comme des inventions de l'esprit humain, mais craignît de les mépriser comme la parole de Dieu même[1]. »

Que l'on compare, d'autre part, le succès qu'a obtenu la prédication des Apôtres à l'influence que les philosophes ont exercée par leurs leçons.

« Quoique en petit nombre, les apôtres parcourent toute la terre; ils convertissent toutes les nations avec une facilité admirable; ils croissent au milieu de leurs

1. *De Civitate Dei*, lib. XVIII, cap. XLI.

ennemis et se multiplient à force de persécutions ; et tous les maux qu'on leur fait endurer ne servent qu'à les répandre jusqu'aux extrémités du monde. D'une poignée de gens qu'ils étaient, grossiers, ignorants et méprisés, ils se trouvent tout d'un coup éclairés et célèbres par tout l'univers, et se multipliant avec une rapidité incroyable, plient au joug de Jésus-Christ les plus grands esprits, les plus éloquents, les plus subtils et les plus savants hommes, dont ils font non-seulement des disciples, mais des prédicateurs de la doctrine du salut et de la véritable piété. Dans les alternatives des adversités et des prospérités, ils ne songent qu'à soutenir courageusement les unes et à user sobrement des autres, et lorsqu'ils voient que le monde tend à sa fin et que la décadence de toutes choses l'annonce, leur espérance se ranime ; et se souvenant que même ces marques du déclin du monde ont été prédites, ils attendent avec plus de confiance que jamais la félicité de la céleste patrie [1]. »

La philosophie grecque, au contraire, n'a pu persuader qu'un très-petit nombre d'hommes. Elle connaît le but, mais non point le chemin du salut que Jésus-Christ seul a indiqué à ses croyants. La philosophie éclaire la raison, mais elle n'agit qu'imparfaitement sur

1. *Epist.* CXXXVII, *Volusiano* (412), cap. IV. Cf. *De fide rerum quæ non videntur*, lib. I, cap. VII, *Totius mundi fides in unum verum Deum mirabiliter conciliata.* — « *Et hoc esse factum per unum hominem ab hominibus illusum, comprehensum, vinctum, flagellatum, expalmatum, exprobratum, crucifixum, occisum : discipulis ejus, quos idiotas, et imperitos, et piscatores, et publicanos, per quos ejus magisterium commendaretur, elegit, annuntiantibus ejus resurrectionem....* »

la volonté. « Platon m'a fait connaître le vrai Dieu, conclut Augustin ; Jésus-Christ m'en a montré la voie. »

Que les Platoniciens soient donc parvenus à certaines vérités, c'est ce qui reste indubitable, et leurs maximes ont parfois même de quoi nous faire rougir[1]. Mais ce sont là les vases d'or de l'Égypte qu'il faut restituer aux autels du vrai Dieu. Ce sont des richesses qu'il s'agit d'arracher à d'illégitimes possesseurs pour les faire rentrer dans les trésors de la philosophie chrétienne, « qui est la seule vraie philosophie[2]. » Car loin que le Christianisme doive rien aux livres des Platoniciens, ce sont plutôt les Platoniciens qui ont emprunté à l'Écriture tout ce qu'ils peuvent avoir dit de bon. Certainement, Platon n'a point été à même de profiter, comme Augustin l'avait avancé par mégarde, des enseignements de Jérémie, qui vivait cent ans avant lui, ni de la traduction de Jérémie, laquelle n'a été publiée que soixante ans après Platon[3]. Mais comment, d'un autre côté, ne point remarquer entre les plus sublimes paroles de Platon et les textes des Écritures une merveilleuse affinité. Car ce que dit Platon « que le philosophe est celui qui aime Dieu, » l'Écriture sainte ne respire autre chose. Et « ce qui

1. *Contra Julianum Pelagianum*, lib. IV, cap. XIV. « *Erubescamus interim veris disputationibus impiorum, qui didicimus in vera veræ pietatis sanctaque philosophia, et contra spiritum carnem, et contra carnem concupiscere spiritum.* (*Galat.* V, 17.) »

2. *Contra Julianum*, lib. IV, cap. XIV. « *Obsecro te, non sit honestior philosophia Gentium, quam nostra Christiana, quæ una est vera philosophia.* »

3. *Retract.* lib. II, cap. IV. « *Tanquam coætanei fuerint Plato et Jeremias; me fefellit memoria.* » Cf. *De Civitate Dei*, lib. VIII, cap. XI.

montrerait presque que Platon a eu connaissance des Livres saints, c'est qu'on retrouve dans ses écrits la reproduction à peu près littérale de cette expression qui se lit dans Moïse, parlant de Dieu : « Je suis celui qui suis... » Or, c'est ce que Platon établit fortement et ce qu'il a grand soin d'inculquer partout, et je ne sais, ajoute Augustin, si cela se trouve dans aucun livre plus ancien que Platon, excepté les Écritures[1]. » Quoi qu'il en soit, comment avancer sans une ridicule ignorance et sans blasphème que Jésus-Christ a beaucoup appris dans les livres de Platon[2] ?

Aussi bien, Platon lui-même a eu plus de puissance pour charmer que pour persuader. « *Postea suavius ad legendum quam potentius ad persuadendum scripsit Plato*[3]. » C'est pourquoi, « si Platon vivait encore, s'écriait Augustin, et qu'il voulût bien me répondre lorsque je l'interrogerais, ou plutôt si quelqu'un de ses disciples l'eût interrogé de son temps, lorsqu'il s'efforçait de les convaincre, que la vérité ne se voit point par les yeux corporels, mais par un esprit purifié ; que toutes les âmes qui s'y tiennent unies deviennent parfaites et bienheureuses ; que rien n'empêche plus de la connaître que la corruption des mœurs et

1. *De Civitate Dei*, lib. VIII, cap. XI.

2. *De Doctrina Christiana*, lib. II, cap. XXVIII. « *De utilitate autem historiæ, ut omittam Græcos, quantam noster Ambrosius quæstionem solvit, calumniantibus Platonis lectoribus et dilectoribus : qui dicere ausi sunt omnes Domini Nostri Jesu Christi sententias, quas mirari et prædicare coguntur, de Platonis libris eum didicisse, quoniam longe ante adventum humanum Domini Platonem fuisse negari non potest !* » Cf. *Epist.* XXXII, *Paulino* (396).

3. *De Vera Religione*, lib. I, cap. II.

les fausses images des choses matérielles, lesquelles, passant de ce monde sensible dans notre corps et faisant par lui impression dans notre esprit, y forment un nombre infini d'opinions et d'erreurs ; qu'il faut donc premièrement guérir notre âme afin de pouvoir contempler la forme immuable des choses, et cette beauté qui demeure toujours en même état et qui en tout est semblable à elle-même, qui ne reçoit ni d'étendue par les lieux, ni de changement par les temps, mais qui se conserve toujours une et la même en tout ce qu'elle est, cette beauté enfin que les hommes s'imaginent n'être point, et qui cependant possède elle seule l'être souverain et véritable ; que tous les autres êtres naissent et meurent, s'écoulent et se perdent ; et que néanmoins en tant qu'ils sont, ils ne subsistent que par ce Dieu éternel qui les a tous créés par sa vérité ; que parmi ces êtres, il n'y a que la seule âme raisonnable et intellectuelle qui puisse jouir et être touchée de la contemplation de son éternité, qui en puisse tirer son lustre et son éclat, et qui soit capable de mériter la vie éternelle ; mais qu'étant blessée par l'affection qu'elle met aux choses qui naissent et qui périssent, et par la douleur qu'elles lui causent, et s'attachant à la longue accoutumance de cette vie et aux sens du corps, elle se perd dans le vague de ses imaginations chimériques, jusqu'à se moquer de ceux qui disent qu'il y a quelque être qui ne s'aperçoit point par les yeux du corps et que ne représentent point les fantômes de l'imagination, mais qui ne se découvre que par les seules lumières de la raison ; si donc un disciple de Platon, touché de

ces discours de son maître, lui eût adressé cette question : s'il se trouvait un homme excellent et tout divin qui persuadât aux peuples qu'ils devraient croire ces vérités, s'ils n'étaient pas capables de les comprendre, ou qui fît que ceux qui les comprendraient ne se laissassent point emporter aux opinions du vulgaire, et aux erreurs communes des esprits ; s'il se trouvait, dis-je, un homme de cette sorte, le jugerait-il digne des honneurs divins? Platon sans doute lui répondrait : qu'il était impossible que cet homme accomplît ce qu'il disait, à moins que la vertu même et la sagesse de Dieu ne l'eût choisi pour l'unir à soi en même temps qu'elle le formerait, et qu'après l'avoir éclairé dès son berceau, non par des instructions humaines, mais par l'infusion d'une lumière secrète et intérieure, elle n'embellît son âme de tant de grâces, ne le fortifiât d'une constance si ferme, et enfin ne l'élevât à un tel point de grandeur et de majesté, que, méprisant tout ce que les hommes vicieux désirent, souffrant tout ce qu'ils craignent, et faisant tout ce qu'ils admirent, il pût changer le monde entier, et le porter à une créance si salutaire, par son amour et une autorité souveraine ; que pour ce qui était de la manière dont on devrait honorer un homme si excellent, il était inutile de lui en demander son avis, puisqu'il était aisé de reconnaître quels hommages étaient dus à la sagesse de Dieu, par le soutien de laquelle il travaillerait à donner un véritable salut à la nature humaine, méritant ainsi d'être honoré d'une manière particulière, et élevé au-dessus de tous les honneurs qu'on rend aux hommes.

Que si ce que Platon eût pu dire alors est arrivé vé-

ritablement ; si tant de livres et tant d'ouvrages le publient ; si d'une des provinces de la terre, qui était la seule qui adorât le seul Dieu véritable, et dans laquelle devait exister cet homme admirable dont je viens de retracer l'image, Dieu a choisi des hommes et les a envoyés par tout l'univers, pour y allumer les flammes de l'amour divin par leurs paroles et par leurs miracles ; si après avoir établi cette excellente doctrine, ils ont laissé après eux la lumière de la foi répandue dans le monde entier : et pour ne point parler des choses passées, qui peuvent n'être pas crues de quelques-uns, si l'on prêche publiquement aujourd'hui dans tous les pays et à tous les peuples : « Que le Verbe était au commencement, que le Verbe était en Dieu, que le Verbe était Dieu, et qu'il était dès le commencement en Dieu ; que tout a été fait par lui et que rien n'a été fait sans lui ; » si, pour guérir les âmes malades, afin qu'elles deviennent capables de connaître, d'aimer ces vérités sublimes et d'en jouir ; et fortifier les esprits faibles, afin qu'ils puissent, sans être éblouis, supporter l'éclat d'une si grande lumière, on dit aux avares : « N'amassez point de trésors sur la terre, où les vers et la rouille les corrompent, et où des voleurs les découvrent et les dérobent ; mais amassez des trésors dans le ciel, où les vers et la rouille ne les peuvent corrompre, ni les voleurs les découvrir et les dérober, car votre cœur est où est votre trésor ; » si l'on dit à ceux qui sont vicieux : « Celui qui sème dans la chair, recueillera de la chair une moisson de corruption ; celui qui sème dans l'esprit, recueillera de l'esprit la moisson de la vie éternelle ; » si l'on dit aux superbes : « Celui qui

s'élève sera abaissé, et celui qui s'abaisse sera élevé ; » si l'on dit aux colères : « Lorsque vous avez reçu un soufflet sur une joue, préparez-vous à en recevoir encore un sur l'autre ; » si l'on dit aux querelleurs : « Aimez vos ennemis ; » si l'on dit aux superstitieux : « Le règne de Dieu est en vous ; » si l'on dit aux curieux : « Ne recherchez point les choses visibles, mais les invisibles : parce que les choses visibles sont temporelles et les invisibles éternelles ; » et finalement, si l'on dit en général à tous les hommes : « N'aimez point le monde, ni ce qui est dans le monde ; parce qu'il n'y a rien dans le monde qui ne soit ou concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou ambition du siècle ; » si l'on enseigne maintenant cette doctrine à tous les peuples de l'univers ; s'ils l'écoutent avec respect et plaisir ; si après tant de sang que les martyrs ont répandu, après tant de tourments et de supplices qu'ils ont soufferts, les églises en sont devenues d'autant plus fécondes et se sont multipliées avec plus d'abondance jusque dans les pays barbares ; si l'on n'admire plus maintenant des millions de jeunes hommes et de jeunes vierges, qui méprisent le mariage et qui vivent dans la continence, au lieu que Platon, ayant vécu quelque temps de cette sorte, appréhenda tellement la fausse opinion de son siècle, qu'on dit qu'il fit un sacrifice à la nature, si nous en devons croire l'histoire, comme pour expier cette faute ; si ces maximes sont tellement reçues, que comme c'était une extravagance auparavant de les proposer, c'est une extravagance aujourd'hui d'en douter ; si dans tous les endroits de la terre où il y a des hommes, on promet et on s'oblige

de garder ces maximes pour entrer dans la religion chrétienne; si on les lit tous les jours dans les églises, et si les évêques les y expliquent; si ceux qui tâchent de les pratiquer, frappent leur poitrine; s'il y a un si grand nombre de personnes qui les suivent, que les îles qui étaient autrefois désertes, et les plus affreuses solitudes sont remplies de toutes sortes de personnes, qui ont abandonné les honneurs et les richesses de ce monde pour consacrer toute leur vie au service du seul Dieu véritable et du souverain Maître de toutes les créatures; et enfin, si dans les villes, dans les châteaux, dans les villages, dans les campagnes même et dans les maisons des particuliers, on prêche si ouvertement et si puissamment de détacher son cœur de toutes les choses d'ici-bas et de le tourner tout entier vers le seul et vrai Dieu, qu'aujourd'hui, par tout l'univers, presque tous les hommes répondent d'une voix : « Qu'ils ont le cœur élevé vers le Seigneur; » pourquoi demeurons-nous encore dans l'assoupissement de nos ignorances et de nos erreurs, et pourquoi allons-nous chercher les oracles de Dieu dans les entrailles des bêtes mortes? Et lorsqu'il est question de parler de ces matières, pourquoi aimons-nous mieux avoir Platon à la bouche, que Dieu dans le cœur?

Que si donc il y a des hommes qui pensent qu'il soit mal ou superflu de mépriser ce monde sensible, de purger son âme par l'exercice de la vertu pour la mettre sous le joug et la dépendance de Dieu, c'est par d'autres moyens qu'il les faut réfuter, si toutefois il convient de discuter avec eux. Mais que ceux qui avouent que cela est bon et désirable, que ceux-là connaissent Dieu,

qu'ils cèdent au Dieu par qui ces choses sont déjà tombées dans la créance de tous les peuples et leur ont été persuadées. Eux-mêmes enseigneraient ces mêmes maximes, s'ils en avaient seulement la force ; ou sinon, on devrait les accuser d'envier la vérité à leurs semblables. Qu'ils cèdent donc à Celui par qui s'est accompli ce changement, et que la curiosité ou une vaine jactance ne les empêche pas de reconnaître quel abîme il y a entre les timides conjectures d'un petit nombre et le salut manifeste, le redressement des peuples. Car si ces sages revenaient à la vie, ces sages dont les noms sont un sujet d'orgueil, et qu'ils trouvassent les églises remplies, les temples déserts, qu'ils vissent le genre humain, désabusé des biens temporels et passagers, placer son espoir dans la vie éternelle et les biens spirituels et intelligibles où on l'appelle et y courir; ces sages diraient peut-être (s'ils étaient tels qu'on les représente) : Ce sont là les vérités que nous n'avons osé persuader aux peuples, et nous avons fléchi à leurs habitudes plutôt que de les gagner à notre foi et à nos désirs.

C'est pourquoi, si ces sages pouvaient de nouveau vivre avec nous, ils comprendraient assurément à quelle autorité il faut avoir recours pour agir sur les hommes avec efficace, et, en changeant un petit nombre de mots et de maximes, ils deviendraient chrétiens, comme l'ont fait de nos jours la plupart des Platoniciens. Ou si ne consentant point à un tel aveu, à une telle conversion, ils demeuraient dans l'orgueil et l'envie, je ne sais s'ils pourraient revoler vers les biens qu'ils proclamaient souhaitables et désira-

bles, empêchés qu'ils seraient par ces souillures et par cette glu [1]. »

L'orgueil, voilà en effet le vice profond des philosophes auxquels la Providence a infligé l'erreur comme châtiment. « Parmi les philosophes, quelques-uns ont découvert de grandes choses, soutenus qu'ils étaient par l'appui divin; mais, arrêtés dans leur essor par la faiblesse humaine, ils sont tombés dans l'erreur; juste répression de la divine Providence, qui a voulu surtout punir leur orgueil et montrer par l'exemple de ces puissants esprits que la véritable voie qui conduit aux régions supérieures, c'est l'humilité [2]. » A cet orgueil, qui est sans amour, et qui, pour ne compter que sur soi-même, s'égare, il est nécessaire d'opposer l'humilité dont le Sauveur a donné au monde l'instructif exemple. « L'humilité, voilà ce qui importe par-dessus tout; l'humilité, et encore l'humilité. » « *Ea est autem prima, humilitas; secunda, humilitas; tertia, humilitas* [3]. » Toute philosophie se ramène donc à la philosophie chrétienne, dont l'essence est l'humilité, et qui compte beaucoup moins, afin de s'élever jusqu'à Dieu, sur ses propres forces que sur l'assistance de la grâce. En somme, Augustin professe sans détour que la foi d'un bon chrétien est fort au-dessus de toute la science des philosophes [4].

1. *De Vera Religione*, cap. III, IV.

2. *De Civitate Dei*, lib. II, cap. VII.

3. *Epist.* CXVIII, *Dioscoro*, cap. III (410).

4. *De Civitate Dei*, lib. VIII, cap. X. Cf. *Epist.* CXVIII, cap. III. « *Non sicut Epicurei et Stoici errorum suorum, ita Platonici veræ rationis personam implere potuerunt. Omnibus enim defuit divinæ humi-*

Est-ce à dire qu'on doive abdiquer la raison et s'en remettre aux seules lumières de la foi ?

Augustin, il est vrai, n'a pas toujours fait de la raison le même état. Il lui semble d'abord « que repousser la philosophie, ce n'est vouloir rien moins que renoncer à l'amour de la sagesse [1]. » Il déclare, en conséquence, s'éloigner également et de ceux qui ne sanctifient point la philosophie par la religion, et de ceux qui n'éclairent point la religion par la philosophie [2]. Mais après avoir reconnu, célébré même la puissance de la raison, il finit par ne plus accorder que celui-là vive heureux qui vit selon la raison. Le bonheur ne saurait se trouver, à son sens, que dans la conformité aux préceptes divins.

Toutefois, jamais Augustin n'a prétendu réduire la raison à néant. Elle lui demeure une source d'information naturelle, quoiqu'il estime nécessaire de la subordonner à l'autorité, au moins dans l'ordre du temps. « Une double voie, écrit-il, nous conduit nécessairement à la science : l'autorité et la raison. L'autorité est la première dans le temps, la raison est la première en importance. C'est pourquoi, encore que l'autorité semble préférable pour la multitude inhabile, et pour les esprits cultivés la raison ; néanmoins, comme aucun homme ne devient instruit, qui n'ait commencé par ne pas l'être, il n'y a que l'autorité qui puisse ouvrir

litatis exemplum, quod opportunissimo tempore per Dominum Nostrum Jesum Christum illustratum est. »

1. *Contra Academicos*, lib. I, cap. I.

2. *Ibid.*, lib. III, cap. XX.

la porte de la science à ceux qui sont désireux d'en pénétrer les secrets [1]. »

« Tel est l'ordre de la nature, poursuit Augustin; lorsque nous apprenons quelque chose, il faut que l'autorité précède la raison. Sans doute on peut trouver bien faible la raison, qui, une fois mise en présence d'elle-même, cherche ultérieurement dans l'autorité un point d'appui. Mais comme les esprits des hommes aveuglés par les ténèbres où ils vivent et tout enveloppés par la nuit de leurs péchés et de leurs vices, ne peuvent tourner les regards de leur raison vers la claire et pure lumière, il est très-salutaire qu'une autorité soutienne leur vue défaillante et intercepte, en les adoucissant, les rayons trop vifs de la vérité [2]. »

Ainsi, au début de la connaissance, l'autorité est nécessaire à tous les hommes. Elle est indispensable au plus grand nombre [3], dans les développements même de la connaissance. Si la raison en effet est « ce mouvement de l'esprit qui peut distinguer et enchaîner les notions que nous avons acquises, combien peu d'hommes néanmoins sont en état de la prendre pour guide, lorsqu'il s'agit d'entendre ce qu'est Dieu, ce qu'est notre âme, ou en général un esprit! Engagés dans les sens, il leur est difficile de rentrer en eux-mêmes [4]. » Par conséquent, autre chose est croire à l'autorité, autre chose est croire à la raison. Mais c'est se donner un grand soulagement et s'épargner bien des peines que

1. *De Ordine*, lib. II, cap. IX.
2. *De Moribus Ecclesiæ Catholicæ*, lib. I, cap. II.
3. *De Quantitate Animæ*, cap. VII.
4. *De Ordine*, lib. II, cap. XI.

de s'en remettre à une autorité excellente et de vivre d'après sa dictée. C'est même le parti le plus sûr. Que si l'on ne peut maîtriser le désir qui nous sollicite de parvenir à la vérité par la raison, il faut savoir du moins supporter de longs et nombreux circuits, afin de se laisser uniquement conduire à la raison, qui, seule, est digne de ce nom, c'est-à-dire à la vraie raison, si tant est qu'il y ait un homme qui puisse n'en être pas distrait par les faux semblants et les vaines apparences [1].

Hâtons-nous cependant de distinguer. Il y a autorité humaine et autorité divine. « C'est une faiblesse honteuse que d'invoquer l'autorité humaine au secours de la raison, attendu qu'il ne doit rien y avoir au-dessus de l'autorité de la raison même et de la vérité, laquelle est à coup sûr meilleure que n'importe quel homme [2]. » Il n'en est pas ainsi de l'autorité divine. Chez la plupart elle supplée, chez tous elle complète la raison. Manifestement « Dieu, qui est Providence, a dû établir une autorité, qui nous servît de degré pour nous élever jusqu'à lui. Et cette autorité, indépendamment de la raison, dont il est si difficile aux ignorants d'entendre les claires idées, s'impose à nous de deux manières : en partie par les miracles, en partie par la multitude de ceux qui la suivent. Rien de tout cela, dira-t-on, n'est nécessaire au sage ; qui le nie ? Mais il s'agit précisément, afin de pouvoir être sages, de nous fixer dans la vérité, ce qui est impossible à une âme toute souillée. Et pour le faire

1. *De Quantitate Animæ*, cap. VII.
2. *De Musica*, lib. V, cap. V.

court, ces souillures de l'âme consistent dans l'amour de tout ce qui n'est pas l'âme et Dieu. Plus une âme est purifiée de ces souillures, et plus elle contemple facilement le vrai. Or vouloir voir le vrai, afin de purifier son âme, quand il faut qu'elle soit purifiée pour qu'elle voie le vrai, c'est assurément un contre-sens et une contradiction [1]. » Si l'intelligence est le fruit de la raison, « l'intelligence est surtout la récompense de la foi. » Qu'on ne cherche donc pas à comprendre afin de croire; mais que l'on croie afin de comprendre. « *Intellectus merces est fidei. Ergo noli quærere intelligere ut credas; sed crede ut intelligas* [2] »

L'autorité et l'autorité divine exige la foi. Mais croire ce n'est point être crédule [3]. Croire, ce n'est pas davantage se laisser imposer par l'opinion. L'intelligence est le fruit de la raison, la croyance le fruit de l'autorité, l'opinion le fruit de l'erreur. Toute intelligence est en même temps croyance et croyance aussi toute opinion; mais toute croyance n'est pas intelligence; et là, où il y

1. *De Utilitate credendi*, cap. XVI.

2. *In Joannis Evangelium Tractatus*, XXIX, cap. VI.

3. *De Utilitate credendi*, cap. IX. « *Ut inter studentem alicujus rei et omnino studiosum, rursumque inter curam habentem atque curiosum; ita inter credentem et credulum plurimum interest.* » Cf. *De Prædestinatione Sanctorum Liber*, cap. II, § 5. « *Quis non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quædam cogitationes antevolent, moxque illa ita sequatur, ut quasi conjunctissima comitetur; necesse est tamen ut omnia quæ creduntur, præveniente cogitatione credantur. Quanquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui cogitat, credit; cum ideo cogitent plerique, ne credant : sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit.* »

a simplement opinion, il n'y a point intelligence. Aussi est-ce une crédulité vicieuse que celle qui, réduite à l'opinion, estime savoir ce qu'elle ignore[1]. C'est parce qu'ils confondent la foi avec ce honteux asservissement à l'opinion que plusieurs déclarent qu'il ne faut croire que ce que l'on sait [2]. Insensés! Que n'entendent-ils plutôt quelles sont les choses qu'ils n'entendent pas! Ils ne s'exposeraient point à ne rien entendre du tout, et ne mépriseraient pas l'homme qui afin d'entendre vraiment ce qu'il n'entend pas, entend qu'il ne l'entend pas[3]. Qu'on y prenne garde! Ces grands docteurs qui tâchent de nous effrayer par leurs grandes questions, se montrent d'ordinaire dans ces questions même plus ignorants que ceux qu'ils effrayent[4]. Ils cherchent la solution de certains problèmes. Pour moi, s'écrie Augustin, la profondeur de ces problèmes m'épouvante; ils raisonnent et j'admire; ils disputent et je crois. Je vois la profondeur des problèmes, je ne parviens pas à en sonder l'abîme[5]. Si d'ailleurs il ne fallait pas croire ce que l'on ignore, comment les enfants obéiraient-ils à leurs parents et témoigneraient-ils une tendresse filiale à ceux qu'ils ne croiraient pas être leurs pa-

1. *De Utilitate credendi*, cap. XI.

2. *Ibid.* Cf. *De Fide rerum, etc.*, cap. II. « *Si auferatur hæc fides de rebus humanis, quis non attendat quanta earum perturbatio, et quam horrenda confusio subsequatur.* »

3. *De Anima et ejus origine*, liv. IV, cap. XI.

4. *De duabus Animabus contra Manichæos*, cap. VIII.

5. *Ibid.* « *Quæris tu rationem, ego expavesco altitudinem. Tu ratiocinare, ego miror. Tu disputa, ego credam. Altitudinem video, ad profundum non pervenio.* »

rents[1]? La foi n'en doit pas moins être raisonnable.

« En effet la divine Providence a su, dans son ineffable bonté, préparer à l'âme un remède contre l'erreur. C'est un précieux composé, où se distinguent des éléments d'autorité et des éléments de raison. L'autorité réclame la foi et prépare l'homme à la raison. La raison achemine l'homme à l'intelligence et à la connaissance. D'un autre côté, la raison n'est jamais complétement séparée de l'autorité. Car on considère à quoi il faut croire et lorsqu'une vérité est évidemment connue, elle exerce sur nous une souveraine autorité[2]. »

« Loin de nous donc, loin de nous la pensée que Dieu déteste en nous cette faculté excellente par laquelle il nous a si fort élevés au-dessus des autres animaux. Gardons-nous de croire afin de n'avoir pas ou de ne point chercher à comprendre, puisqu'aussi bien nous ne pourrions pas croire si nous n'avions pas des âmes faites pour comprendre. C'est pourquoi, que dans certains sujets qui appartiennent à la doctrine du salut, et que nous ne pouvons pas encore, mais que nous pourrons un jour comprendre par la raison, la foi précède la raison, de telle sorte que le cœur purifié reçoive et supporte les clartés d'une raison supérieure, cela même est parfaitement conforme à la raison. Aussi est-ce la raison même qui parle par la bouche du Prophète, quand il dit : « Si vous ne croyez, vous ne comprendrez pas (*Isaïe* VII); » par où il distingue ces deux choses, nous conseillant de commencer par croire, afin de pouvoir

1. *De Utilitate credendi*, cap. XII.

2. *De Ordine*, lib. II, cap. V et IX; *De Moribus Eccles. Cath.*, lib. I, cap. II.

comprendre ce que nous croirons. Ainsi, c'est la raison qui veut que la foi marche devant; et si le précepte que donne le Prophète n'était pas selon la raison, il faudrait qu'il fût contre la raison, ce que Dieu nous préserve de supposer. Que si c'est la raison même qui veut que, sur des sujets importants et que nous ne sommes pas encore capables de concevoir, la foi précède la raison, évidemment, quelque faible qu'elle soit, la raison qui nous le persuade, précède la foi. C'est pour cela que l'apôtre saint Pierre exige que nous soyons toujours prêts à répondre de notre foi et de notre espérance à quiconque nous en demandera compte [1]. »

Oui, toute vérité est conforme à la raison, et un jour nous comprendrons ce qui présentement nous est incompréhensible. C'est la fausse raison que seule il faut fuir. La vraie raison n'est pas détruite, mais amplifiée par la foi. La loi n'a été écrite sur des tables que parce que les hommes ne la lisaient pas dans leurs cœurs. Car ils la portaient écrite en eux-mêmes, mais ils s'obstinaient à ne pas la lire [2].

Comme il y a d'ailleurs autorité divine et autorité humaine, et que l'inviolable, la suprême autorité est l'autorité divine; il y a foi divine et foi humaine, et la foi par excellence est la foi religieuse. A cette foi s'unit l'espérance du souverain bien qui n'existe point actuellement pour nous, parce que nous sommes déchus; et à l'espérance s'ajoute l'amour qui est l'âme de la foi.

Les philosophes païens n'ont pas eu cette foi. De là

1. *Epist.* CXX, *Consentio,* cap. I (510).
2. *In Psalmum* LVII, *Enarratio.*

aussi les lacunes, les ténèbres de leur science, de même que l'inefficacité, le vide, le mensonge de leurs vertus.

La vraie, la pure philosophie ne sépare point de la croyance aux mystères les conceptions de la raison. Bien plus, « le salut du genre humain est à ce prix (*quod est humanæ salutis caput*) que l'on ne considère point la philosophie, c'est-à-dire l'amour de la sagesse, comme une chose, et la religion comme une autre chose[1] ; » car « la religion chrétienne, dont la connaissance et l'observance sont la voie certaine du salut, n'est actuellement nouvelle que de nom. Cette religion en elle-même, laquelle est maintenant appelée chrétienne, existait chez les anciens; elle a subsisté depuis l'origine du genre humain, jusqu'à ce que le Christ venant à revêtir notre chair, la vraie religion qui existait déjà, a été, à cause de l'incarnation du Christ, appelée chrétienne [2]. »

En résumé, « enveloppés par l'obscurité des choses, une double voie s'offre devant nous : la voie de la raison et la voie de l'autorité. La philosophie promet la raison et c'est à peine si elle délivre le très-petit nombre de l'erreur; encore oblige-t-elle ceux-là même non-seulement à ne point mépriser les mystères de la foi, mais à les comprendre uniquement comme ils doivent être compris. Non, la vraie philosophie, la philosophie, pour ainsi parler, qui n'est pas adultère, n'a point d'autre office que d'enseigner que tous les êtres ont un prin-

1. *De Vera Religione*, cap. V.

2. *Retract.* lib. I, cap. XIII. « *Nam res ipsa quæ nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio quæ jam erat, cœpit appellari christiana.* »

cipe sans principe, que ce principe est l'intelligence souveraine, et que de lui découle immédiatement notre salut. Or, c'est là le Dieu tout-puissant et trois fois puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, qu'enseignent les mystères vénérables, dont la foi sincère et inébranlable délivre les peuples, sans les abêtir, comme plusieurs l'affirment; sans les avilir, comme d'autres le prétendent [1]. »

La philosophie est l'amour de la sagesse. L'amour de la sagesse consiste à connaître Dieu, qui est la lumière éternelle et infinie de la vérité, en même temps qu'à connaître notre âme, qui est un œil spirituel et un cœur créé pour voir et embrasser le soleil invisible de la vérité, dont elle est l'image. De la sorte, « toutes les questions de la philosophie se ramènent à deux; l'une a l'âme pour objet, l'autre Dieu. La première nous révèle nous-mêmes à nous-mêmes, la seconde nous révèle notre origine. Celle-là nous est plus douce, celle-ci est plus sublime; celle-là nous rend dignes de la vie heureuse, celle-ci nous rend heureux. »

Ce n'est pas qu'Augustin ne rappelle la division vulgaire de la philosophie en physique ou science de la nature; logique ou science de l'entendement; éthique ou science des mœurs.

Mais s'il la rappelle, c'est pour la réduire à des termes beaucoup plus simples et non pour la suivre.

Cette division en effet correspond aux trois grands problèmes que l'homme se pose en face de l'univers et de lui-même :

1. *De Ordine*, lib. II, cap. v.

1° Quelle est la cause première de tous les êtres qui forment la nature?

2° Où est la source de la connaissance et de la vérité?

3° En quoi consiste le souverain bien, fin dernière de la vie?

Saint Augustin attache même à cette division un intérêt particulier. Car il croit y découvrir comme une image de la Trinité, dont son subtil esprit s'ingénie à démêler en toutes choses la nécessaire empreinte [1].

Toutefois, à y regarder de près, ces trois problèmes n'en font qu'un; ou, du moins, se rapportent tous les trois à un seul et même objet qui est Dieu. « C'est en Dieu effectivement que la créature trouve son origine, sa forme et sa félicité. Si l'on demande quel est l'auteur de l'être de la Cité sainte, de la Cité d'en haut, c'est Dieu qui l'a créée; pourquoi elle est sage, c'est que Dieu l'éclaire; d'où vient qu'elle est heureuse, c'est qu'elle jouit de Dieu. Ainsi Dieu est le principe de son être, de sa lumière et de sa joie; elle est, elle voit, elle aime; elle est dans l'éternité de Dieu, elle brille dans sa vérité, elle jouit dans sa bonté [2]. » Conséquemment, c'est à la connaissance de Dieu qu'Augustin ramène toute connaissance. La physique, à vrai dire, ne lui importe guère. Car il partage les dédains de son temps pour les recherches naturelles, et remarque, en ce sens, qu'il y a eu beaucoup de saints sans science et de savants sans sainteté. D'autre part,

1. Voyez ci-après, liv. I, chap. III. III, *De la Trinité*. Cf. *De Civitate Dei*, lib. VIII, cap. VI.

2. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XXV.

si à la connaissance de Dieu il joint la connaissance de l'âme, s'il veut même que l'étude de l'âme précède l'étude de Dieu, cela tient à deux motifs très-différents.

En premier lieu, la connaissance de nous-mêmes nous est nécessaire pour nous humilier.

En second lieu, nous ne pouvons connaître Dieu que dans notre âme.

La philosophie, telle que la conçoit Augustin, est donc animée d'une double tendance, d'une tendance théologique et d'une tendance psychologique. Or, constater la double tendance qui sollicite l'évêque d'Hippone, c'est assigner du même coup les caractères de la méthode qu'il emploie.

On ne peut s'empêcher de le reconnaître. Si l'on considère la philosophie d'Augustin dans la série complète et surtout dans l'expression dernière de ses développements, sa méthode est expressément théologique, et même, à certains égards, mystique. Il distingue, en effet, la connaissance de ce qui est dans le temps de la connaissance de ce qui est éternel, et professe que cette dernière connaissance est le privilége exclusif des bons. Il déclare que ce n'est pas la science humaine qui conduit à la félicité, mais la connaissance vivante de Dieu. D'après lui, enfin, c'est moins l'esprit que le cœur qu'il importe de consulter. Car le cœur est tout l'homme. L'amour et l'humilité, voilà les deux principales sources du savoir. Ajoutez-y une sainte horreur de la liberté de langage qui se rencontre trop souvent chez les philosophes [1], et un inaltérable respect des mystères

1. *De Civitate Dei*, lib. X, cap. XXIII.

sur lesquels se fonde la communauté de l'Église. « Si la sagesse est Dieu même, créateur de toutes choses, comme l'attestent les saintes Écritures et la vérité, le vrai philosophe, conclut Augustin, est celui qui aime Dieu [1]. »

Heureusement, ces dispositions d'esprit et ces procédés, qui tendent plus à la piété qu'à la science, se trouvent tempérés par des éléments réellement scientifiques. Comment, en effet, s'humilier sans se connaître? Et comment connaître Dieu, si d'abord on ne connaît son âme? A ce compte, la psychologie devient, en dernière analyse, pour Augustin, le point de départ de la philosophie.

Ce n'est pas tout; certains préliminaires lui paraissent nécessaires afin d'arriver à la connaissance de Dieu et à la connaissance de l'âme.

Ainsi, qui ne sait qu'il ne faut pas être esclave des passions, ni soupirer après les choses périssables? Mais cela même ne suffirait pas. « Quiconque, écrit Augustin, ignore ce que c'est que le néant, ce qu'est la matière informe, ce qu'est la forme inanimée, ce qu'est le corps, ce qu'est l'espèce dans le corps, ce qu'est le lieu, ce qu'est le temps, ce que c'est qu'être dans le lieu, ce que c'est qu'être dans le temps, ce qu'est le mouvement dans le lieu, ce qu'est le mouvement hors du lieu, ce qu'est le mouvement stable, ce qu'est l'éternité; ce que c'est que n'être ni dans un lieu, ni nulle part; ce que c'est qu'être hors du temps et toujours; ce que c'est que n'être nulle part, et être partout; ce que c'est que n'être jamais et ja-

1. *De Civitate Dei*, lib. VIII, cap. II.

mais ne pas être; quiconque ignore ces choses et prétend disserter, je ne dis pas touchant cet être excellent qui est Dieu et dont notre science est surtout ignorance, mais touchant sa propre âme, risque fort de tomber dans les plus graves erreurs. Or, on connaîtra d'autant mieux toutes ces choses, qu'on se sera appliqué à la considération des nombres simples et intelligibles [1]. »

C'est pourquoi, se dégager du tumulte des passions, mener une vie pure, affermir en soi le sentiment de l'immatériel, mais surtout s'exercer à la dialectique en parcourant comme il convient les degrés de la science, afin de s'élever à la région de l'intelligible; ce sont là de nouvelles conditions, ou plutôt des faces nouvelles de la méthode à la fois théologique et psychologique d'Augustin.

Le problème logique ou le problème des idées est d'ailleurs le premier dont l'illustre docteur se propose la solution. Car si obtenir le bonheur en Dieu est le terme de la philosophie, être en possession de la certitude par les idées en est le commencement.

1. *De Ordine*, lib. II, cap. XVI.

II. DES IDÉES.

Nous l'avons observé [1]. Tous les problémes de la philosophie se sont ramenés pour Augustin à deux problèmes, celui de la certitude et celui du souverain bien, de la vérité et de la vie heureuse.

Comment, en effet, être heureux hors du vrai? Et ne serait-il point contradictoire qu'on estimât posséder le souverain bien tandis qu'on se trouverait en proie au doute? Ni les enchantements de la jeunesse, ni les voluptés, ni les rêves de l'ambition, ni les triomphes de l'éloquence n'ont pu rassasier ou distraire le cœur d'Augustin, parce qu'en dépit de ses recherches son intelligence languissait dans des ténèbres insupportables. Mais du jour où il lui est arrivé de lire l'*Hortensius*, tous les sentiments de son âme ont été changés [2]. Ce qui, à partir de ce moment, « l'excite, ce qui l'enflamme, la passion qui le dévore en quelque sorte, ce n'est pas le désir de s'attacher à une secte quelconque, mais d'aimer, de poursuivre, d'embrasser la sagesse elle-même, quelle qu'elle soit [3]. »

En vain des hommes superbes et insensés, très-charnels et grands parleurs, font-ils retentir à ses oreilles le mot de vérité. « Ils disaient toujours *vérité*,

1. Voyez ci-dessus, I. *De la philosophie en général.*
2. *Confessionum* lib. III, cap. IV.
3. *Ibid.*

vérité, et ils me parlaient continuellement de cette vérité qu'ils ne possédaient pas, se trompant non-seulement sur vous, qui êtes la vérité même, ô mon Dieu ! mais encore sur les principes de ce monde, votre créature.... O vérité, vérité ! combien même alors mon âme soupirait profondément vers vous, tandis que ces hommes faisaient retentir à tout instant votre nom à mon oreille, mais des lèvres seulement, et dans leurs innombrables écrits ! [1] » Captif et étouffé dans des imaginations corporelles [2], brûlant de quitter tout le reste pour la recherche de la vérité [3], et pourtant n'abandonnant rien de ses plaisirs, parce qu'il n'aperçoit rien de certain où s'attacher après les avoir abandonnés [4] ; Augustin lutte en gémissant et s'écrie dans l'amertume de son cœur : « Jusques à quand, jusques à quand? » Les livres des Platoniciens lui ouvrent enfin les yeux.

« Ayant tiré de ces connaissances un avertissement salutaire de revenir à moi, j'entrai en moi-même dans le plus secret de mon cœur et de mes pensées, et je me trouvai capable de le faire, parce que je fus aidé de votre secours, ô mon Dieu. J'entrai donc ainsi en moi-même, et avec l'œil de mon âme, quoiqu'il n'eût encore que peu de clarté, je vis au-dessus de ce même œil de mon âme, et au-dessus de la lumière de mon esprit la lumière immuable du Seigneur, et cette lumière n'était pas celle que nous voyons, ni quelque autre de même nature, mais qui aurait été seulement plus grande, plus

1. *Confessionum* lib. III, cap. VI.
2. *Ibid.* lib. V, cap. XI.
3. *Ibid.* lib. VI, cap. XI.
4. *Ibid.* lib. VI, cap. X.

parfaite, plus éclatante et plus étendue, dans outes les parties de l'univers. Elle était d'une autre espèce et entièrement différente de la lumière ordinaire. Elle n'était point au-dessus de mon esprit comme l'huile est au-dessus de l'eau, et le ciel au-dessus de la terre, mais elle était au-dessus de moi-même comme m'ayant donné l'être, et j'étais au-dessous d'elle comme ayant été créé par elle. Celui qui connaît la vérité connaît aussi cette lumière, et celui qui connaît cette lumière, connaît aussi l'éternité; et c'est la charité qui la fait connaître. O éternelle vérité! ô véritable charité! ô chère éternité! C'est vous qui êtes mon Dieu, et c'est pour vous que je soupire jour et nuit. Aussitôt que je commençai à vous connaître, vous m'ouvrîtes les yeux pour me faire voir qu'il y avait des choses qui pouvaient tomber sous l'intelligence humaine, mais que je n'étais pas encore capable de les entendre. Et vos regards furent si clairs et si pénétrants, que la faiblesse de ma vue ne pouvant les soutenir, je fus avec tremblement touché d'amour et de crainte, et trouvai que le péché qui avait presque effacé votre image dans mon âme, m'avait tellement éloigné de vous, que je n'entendis que comme d'un lieu fort élevé au-dessus de moi cette voix par laquelle vous me disiez : « Je suis la nourriture des forts. Croissez, et puis vous me mangerez. Vous ne me changerez pas néanmoins en votre substance, comme il arrive en la nourriture corporelle; mais ce sera vous qui serez changé en moi. »

« Je connus alors que vous châtiez les hommes à cause de leurs péchés, et que par cette raison vous aviez rendu mon âme plus sèche qu'une toile d'araignée, selon la parole du Prophète. Ce qui me fit dire en moi-même :

la vérité n'est-elle donc rien, parce que je ne la vois point se répandre dans aucun espace ni fini, ni infini? Et vous me répondîtes en criant comme de fort loin : « Tant s'en faut qu'elle ne soit rien, que c'est moi qui suis celui qui est. » Cette voix que j'entendis intérieurement dans mon cœur, fit cesser de telle sorte tous mes doutes, que j'aurais été capable depuis ce moment de douter plutôt si j'étais en vie, que de douter s'il y a une vérité qui se voit par l'œil de l'intelligence, et reluit dans toutes les créatures visibles [1]. »

Délivré ainsi de l'odieuse chaîne qui le retenait loin du sein nourricier de la philosophie, guéri de ce désespoir d'arriver à la vérité, qui est la nourriture de l'âme [2], Augustin rend grâce aux Platoniciens. Car il pourra donc être heureux, puisqu'il pourra connaître le vrai.

Et méprise étrange! Augustin confond d'abord dans le même respect, dans le même élan de gratitude les Académiciens et les Platoniciens, attribuant aux maximes de l'Académie un sens ésotérique et secret qu'il distingue profondément de ses enseignements publics.

« Non, non, pas même en me jouant, jamais je n'oserais attaquer les Académiciens. Effectivement, comment d'aussi grands hommes exerceraient-ils sur moi tant d'autorité, si je n'étais persuadé qu'ils ont été doués de tout autres sentiments que ceux que leur prête le vulgaire? Je les ai imités autant que j'ai pu, bien plus que je ne les ai réfutés, ce dont je suis absolument incapable. Ils me semblent en effet s'être accommodés aux besoins de leur temps, en dérivant sous d'épais et ombreux

1. *Confessionum* lib. VII, cap. x. Cf. *De Civitate Dei*. lib. X, cap. II.
2. *Epist.* I, *Hermogeniano* (386).

buissons les eaux pures du Platonisme afin de les faire servir au rafraîchissement de quelques âmes d'élite, au lieu de les laisser s'échapper dans la plaine, où d'immondes animaux en auraient troublé le limpide courant. Car le moyen de ne pas assimiler aux bêtes les hommes qui affirment que l'âme est corporelle [1] ? »

Augustin juge d'ailleurs opportun de rendre à leur libre cours les eaux fécondantes du Platonisme. C'est pourquoi il croit nécessaire de combattre la doctrine vulgaire de l'Académie, qui, voisine de la doctrine stoïcienne, soutient qu'il n'y a point de certitude ; que le sage ne doit jamais accorder son assentiment, mais qu'à défaut de la science, il faut suivre l'opinion, et dans notre ignorance invincible du vrai, nous attacher au vraisemblable et au probable.

Et d'abord, saint Augustin le remarque avec à-propos. Il y a dans cette doctrine académique du doute, du vraisemblable, du probable, une flagrante contradiction [2]. En effet, comment douter, sinon parce qu'on entend ce que c'est que la vérité? Comment douter, sinon parce qu'entendre le vrai, c'est être certain de cela même qu'on entend ? Comment, en un mot, juger du vraisemblable sinon par le vrai, et du probable sinon par le certain ?

« La règle suivante est infaillible : quiconque comprend qu'il doute, comprend le vrai, et est certain de cela même qu'il comprend ; il est donc certain du vrai. Donc quiconque doute s'il y a une vérité, a en lui-même

1. *Epist.* I, *Hermogeniano* (386).
2. *Contra Academicos*, lib. II, cap. v.

quelque chose de vrai qui lui suffit à ne pas douter, et il n'y a rien de vrai qui ne soit vrai par la vérité [1]. »

Mais ce n'est point uniquement parce que l'énonciation même du probable implique l'aveu du certain, qu'Augustin veut qu'on s'attache à la certitude. Quels désordres dans la pratique, quelles monstruosités dans la morale, s'il suffisait pour agir d'accommoder ses actes à la probabilité !

« Les Académiciens disent donc que dans leur conduite ils ne suivent d'autre règle que la probabilité, et cependant ils cherchent avec effort la vérité, alors qu'il leur est probable qu'ils ne pourront point la découvrir ! O contradiction monstrueuse ! Néanmoins laissons cela ; nous n'y sommes point intéressés ; notre vie ne saurait en dépendre, et notre sort n'y est nullement engagé. Ce qui est de la dernière conséquence, ce qui est épouvantable, ce dont tout honnête homme doit trembler, si l'on accepte cette doctrine du probabilisme, c'est qu'il n'y a point d'action si noire qu'on ne puisse commettre non-seulement sans crime, mais encore sans encourir le reproche de s'être trompé, pourvu qu'en la faisant on ait cru suivre le probable et non point le certain [2]. » Du reste, il faut se garder de confondre avec cette déclaration d'impuissance à obtenir le vrai, cette ignorance savante qui, par la retenue, nous préserve de l'erreur.

« L'homme ne doit point rougir d'avouer qu'il ignore ce qu'il ignore, de peur qu'en affirmant savoir ce qu'il ne sait pas, il ne se rende indigne de jamais arriver à le

1. *De Vera Religione*, cap. XXXIX.

2. *Contra Academicos*, lib. III, cap. XVI.

savoir [1]. » Par conséquent « apprenons à ignorer; ce n'est point en effet en ignorant les œuvres cachées de Dieu que l'on pèche, mais en soutenant témérairement l'erreur au lieu de la vérité [2]. » Suspendre son jugement, ce n'est pas nier la vérité; c'est une fois de plus la reconnaître.

Ainsi il y a pour l'esprit humain une certitude. C'est à coup sûr que des principes se tirent les conséquences, et le sage qui poursuit la sagesse, n'est sage que parce qu'il affirme la sagesse et non pas simplement l'opinion.

« La dialectique m'a appris, conclut Augustin, que si dans une série de propositions qui s'enchaînent je prends la première, elle entraîne nécessairement après soi toutes celles qui suivent [3]. » Et encore : « J'estime que pour le sage la sagesse est certaine, c'est-à-dire que le sage perçoit la sagesse. C'est pourquoi le sage ne s'arrête point à l'opinion, lorsqu'il donne son assentiment à la sagesse; car il adhère précisément à la vérité, sans la perception de laquelle il ne serait pas sage [4]. »

Or, où placer le fondement de la certitude? Ce ne sera ni à la tradition, ni au consentement universel, ni à l'expérience sensible qu'Augustin en demandera la base inébranlable. Descendant au plus profond de l'âme, c'est dans le sentiment de la vie, la conscience de son être et de ses manières d'être, dans le fait de la pensée, qu'il découvre, environné d'une irrésistible lumière, le fait de la certitude.

1. *Contra Academicos*, lib. III, cap. XVI.
2. *Epist.* CXIII, *Vincentio* (408).
3. *Contra Academicos*, lib. III. cap. XIII.
4. *Ibid.*, *ibid.*, cap. XIV.

« Nous sommes, nous connaissons que nous sommes, et nous aimons notre être et la connaissance que nous en avons. Aucune illusion n'est possible sur ces trois objets ; car nous n'avons pas besoin pour les connaître de l'intermédiaire d'un sens corporel, ainsi qu'il arrive des objets qui sont hors de nous... Je suis très-certain, sans fantôme et sans illusion de l'imagination, que j'existe moi-même, que je connais et que j'aime mon être. Et je ne redoute point ici les arguments des Académiciens ; je ne crains point qu'ils me disent : Mais si vous vous trompez? Si je me trompe, je suis ; car celui qui n'est pas ne peut pas être trompé, et de cela même que je suis trompé, il résulte que je suis. Comment donc puis-je me tromper, en croyant que je suis, du moment qu'il est certain que je suis, si je suis trompé? Ainsi, puisque je serais toujours, moi qui serais trompé, quand il serait vrai que je me tromperais, il est indubitable que je ne puis me tromper, lorsque je crois que je suis. Il résulte de là que, quand je connais que je connais, je ne me trompe pas non plus ; car je connais que j'ai cette connaissance de la même manière que je connais que je suis. Lorsque j'aime ces deux choses, j'y en ajoute une troisième qui est mon amour, dont je ne suis pas moins assuré que des deux autres. Je ne me trompe pas, lorsque je pense aimer, ne pouvant pas me tromper touchant les choses que j'aime ; car alors même que ce que j'aime serait faux, il serait toujours vrai que j'aime une chose fausse. Et comment serait-on fondé à me blâmer d'aimer une chose fausse, s'il était faux que je l'aimasse? Mais l'objet de mon amour étant certain et véritable, qui

peut douter de la certitude et de la vérité de mon amour [1] ? »

Ce mode de raisonnement, ou plutôt, ce mode d'exposition est familier à saint Augustin. Il le reproduit en de nombreux endroits de ses ouvrages [2], mais notamment dans ce passage des *Soliloques*, qu'on ne peut se dispenser de citer, et où il institue un dialogue entre la raison et lui :

« La Raison. — Toi qui veux te connaître, sais-tu que tu es ?

Augustin. — Je le sais.

La Raison. — D'où le sais-tu ?

Augustin. — Je l'ignore.

La Raison. — Te sens-tu simple ou composé ?

Augustin. — Je l'ignore.

La Raison. — Sais-tu que tu es en mouvement ?

Augustin. — Je l'ignore.

La Raison. — Sais-tu que tu penses ?

Augustin. — Je le sais.

La Raison. — Il est donc vrai que tu penses ?

Augustin. — Cela est vrai...

La Raison. — Tu veux être, vivre et comprendre ; mais être pour vivre, vivre pour comprendre. Tu sais donc que tu es, tu sais que tu vis, tu sais que tu comprends [3]. »

Conséquemment, de ce qu'il est, de ce qu'il sait, de ce qu'il sait qu'il est, de ce qu'il connaît son être et aime son être, Augustin infère d'une manière irréfragable que la

1. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XXVI.
2. Cf. *De Trinitate*, lib. X, cap. X ; *De Libero Arbitrio*, lib. II, cap. III.
3. *Soliloquiorum* lib. II, cap. I.

vérité ne lui est point étrangère. Qu'importent effectivement les déceptions qui viennent de l'apparence? Toutes les incertitudes des phénomènes ne sauraient prévaloir contre la certitude de la conscience. L'esprit humain est fait pour la vérité ; il la connaît. On aurait tort d'opposer à la science les manquements de la science. De ce qu'on ne sait pas tout, il ne s'ensuit pas que l'on ne sache rien, et de ce que l'on sait quelque chose, il ne s'ensuit pas que l'on sache tout [1].

C'est en vain aussi qu'on argumenterait contre la certitude de la connaissance, de ces états particuliers de l'âme qui se nomment le sommeil ou la folie, ou encore de ce qu'on appelle les erreurs des sens.

Il y a des propositions qui s'imposent en tout cas à l'intelligence et des alternatives qu'elle ne saurait décliner. Ainsi, que la masse des corps, que la machine même qui nous contient, soit une ou ne soit pas une, c'est ce qui ne saurait être faux ; que nous dormions, que nous soyons en délire, que nous soyons sains ou éveillés [2]. Aussi bien, à y réfléchir, les erreurs qui se produisent en nous pendant le sommeil ou dans la folie, se rapportent uniquement aux perceptions sensibles. Car que trois fois trois fassent neuf, qu'il y ait un carré de nombres intelligibles, c'est ce qui est nécessairement vrai, alors même qu'on supposerait le genre humain tout entier plongé dans l'assoupissement [3].

Il y a plus ; on peut faire valoir en faveur des sens des considérations auxquelles les Académiciens n'ont

1. *Soliloquiorum* lib. II, cap. XX.
2. *Contra Academicos*, lib. III, cap. XI.
3. *Ibid.*, *ibid.*

pas pris garde. Comment, en effet, accuser les sens de ce qu'un furieux conçoit de fausses imaginations, ou de ce qu'en songe nous avons des visions mensongères ? Si les sens disent juste à l'homme sain et éveillé, pourquoi les charger des erreurs d'un esprit endormi ou malade ?

Il reste donc à savoir si réellement les sens nous fournissent d'exactes informations, lorsqu'ils sont laissés à eux-mêmes. Or, « répondrait avec raison un Épicurien : Je n'ai point à me plaindre des sens, et il est injuste d'exiger d'eux plus qu'ils ne peuvent. Ainsi tout ce que peuvent voir les yeux, ils le voient vraiment. Quoi ! ce qu'ils voient d'une rame plongée dans l'eau est vrai ? Parfaitement vrai. Etant donnée la cause qu produit cette apparence, si la rame plongée dans l'eau paraissait droite, ce serait bien plutôt alors que j'accuserais les yeux de me tromper. Car ils ne verraient pas ce qu'ils doivent voir en une semblable circonstance. La même observation s'applique à une foule de cas analogues. Et cependant, direz-vous, si je me fie à mes sens, je me trompe. Eh bien ! n'accordez créance à vos sens qu'en ce qui concerne les apparences, et vous n'éprouverez aucune déception. Le moyen, en effet, qu'un Académicien puisse réfuter celui qui dit : je sais que cela me paraît blanc ; je sais que mon oreille est charmée ; je sais que mon odorat perçoit d'agréables odeurs ; je sais que mon palais goûte des saveurs qui le flattent ; je sais que je trouve cela froid [1] ? »

En un mot, les sens contre lesquels on déclame ne

1. *Contra Academicos*, lib III, cap. XI.

laissent pas que d'accomplir leur office. Car le sens ne trompe jamais, et c'est au jugement que l'on doit rapporter toute erreur. De même donc qu'Augustin affirme qu'il est certain de son existence personnelle, attendu qu'il en a conscience, de même aussi il déclare être certain que telles ou telles apparences s'offrent à lui, attendu qu'il a conscience qu'il les perçoit. Ce n'est pas le paraître qu'il y a lieu de contester ; c'est l'être. Le phénomène, en tant que phénomène, est certain ; l'objet seul du phénomène peut être mis en question. Encore une fois, les sens ne nous trompent point, et l'œil, par exemple, voit ce qu'il doit voir. C'est affaire à l'intelligence de passer du paraître à l'être ; et alors, ou elle arrive à l'être et ainsi possède son objet, ou si elle ne peut y parvenir, elle s'en tient à une hésitation qui est réserve, de peur de se précipiter dans une regrettable erreur ; « *aut non inveniens in disceptatione se tenet, ne aliqua perniciosa temeritate dilabatur in exitiosum errorem*[1]. »

C'est uniquement en nous-mêmes, dans l'intuition immédiate de l'âme, indépendamment des faits extérieurs et en dehors de la sphère des changements, que se découvre la certitude qui fonde la science. Effectivement, qu'on y songe ! Qu'est-ce que savoir et qu'est-ce que connaître ? Est-ce percevoir par les yeux du corps et non pas plutôt pénétrer par la vue de l'âme ? Ce qui est incontestable, même des objets physiques, le devient bien davantage lorsqu'il s'agit des idées pures de l'esprit. Évidemment, ce n'est point par les yeux du corps

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. XII, cap. XIV.

que nous apercevons la beauté qui rend belles toutes les choses belles[1]. Et « que dire de cette beauté de l'âme qui est la justice, laquelle rend les hommes beaux, alors même qu'ils ont un corps difforme et disgracieux? Non plus que l'âme, la beauté de l'âme ne se voit point avec les yeux du corps. Où donc connaît ce que c'est qu'être juste, celui qui ne l'est pas encore et qui, pour le devenir, aime la justice? Y aurait-il dans les mouvements corporels quelques signes de nature à manifester que tel ou tel homme est juste? Mais ces signes d'une âme juste, comment les interpréter, si on ignore absolument ce que c'est qu'être juste? Par conséquent, nous ne l'ignorons pas. Mais où avons-nous appris ce que c'est qu'être juste, alors même que nous ne sommes pas encore justes. Si nous l'avons appris hors de nous, nous l'avons appris dans quelque corps. Mais la justice n'appartient point au corps. C'est donc en nous-mêmes que nous avons appris ce que c'est qu'être juste. Car lorsque je me mets à parler de la justice, ce n'est pas ailleurs qu'en moi-même que je découvre ce qu'est la justice; et si je demande à quelqu'un ce que c'est qu'être juste, c'est en lui-même qu'il cherche ce qu'il me répondra; et quiconque parvient à faire en un sujet semblable une réponse vraie, a trouvé en lui-même cette réponse. Et sans doute lorsque je veux parler de Carthage, je cherche en moi-même ce que je dirai, et c'est en moi-même que je trouve l'image de Carthage; mais c'est par le corps que j'ai reçu cette image, c'est-à-dire par les sens du corps, parce que j'ai habité corporellement

1. *De diversis Quæstionibus* LXXXIII, quæst. xxx.

Carthage; j'ai vu cette ville, je l'ai perçue par les sens et j'en ai retenu l'image dans ma mémoire, de telle sorte que je trouvasse en moi le mot qui la désigne, quand je voudrais en parler.... De même, lorsque je veux parler d'Alexandrie, que je n'ai jamais vue, aussitôt s'offre à moi l'image de cette ville. Car j'ai souvent entendu dire et j'ai cru que c'était une grande cité, et d'après les descriptions qui m'en étaient faites, je m'en suis formé dans l'esprit quelque image... Que si je pouvais tirer de mon esprit cette image et la mettre sous les yeux de ceux qui ont vu Alexandrie, à coup sûr ou tous diraient : ce n'est pas là Alexandrie ; ou s'ils disaient : c'est là Alexandrie, je m'étonnerais grandement, et contemplant cette ville dans mon esprit, c'est-à-dire son image et comme sa peinture, je n'en aurais pas moins conscience d'ignorer Alexandrie, et me fierais à ceux qui l'auraient vue. Il n'en va pas de la sorte, lorsque je cherche ce que c'est qu'être juste, ni lorsque je le découvre, ni lorsque je le conçois, ni lorsque je l'exprime; ce n'est pas davantage de la même manière qu'on m'approuve lorsque je parle de la justice, ou que j'approuve moi-même ceux qui m'en parlent; il n'est pas alors question d'un objet que j'aie vu avec les yeux du corps, ou que j'aie perçu à l'aide de quelque autre sens, ou que m'aient révélé d'autres hommes qui eux-mêmes l'auraient connu par l'intermédiaire du corps. En effet, quand je dis et que je dis le sachant : l'âme juste est celle qui sciemment et raisonnablement observe la mesure dans la vie et dans les mœurs ; je ne pense point à une chose absente comme Carthage, non plus que je ne l'imagine telle quelle, comme Alexandrie ; mais j'a-

perçois quelque chose de présent, et je l'aperçois en moi-même quoique je ne sois pas ce que j'aperçois, et le grand nombre en m'entendant m'approuvera. Et quiconque m'entend et m'approuve sciemment, aperçoit en lui-même ce que moi-même j'aperçois, quoiqu'il ne soit pas ce qu'il aperçoit[1]. »

Ainsi, en nous, non hors de nous, d'une vue plus pénétrante que celle des sens et plus haute, se perçoivent, avec une pleine évidence, les plus essentielles conceptions de l'esprit.

« Pour ce qui est de la justice et de la sagesse, et de tout ce qui leur ressemble, il n'y a point d'un côté imagination, et de l'autre intuition.

C'est par une simple inspection de l'esprit et par le seul regard de la raison que nous contemplons ces objets invisibles. Car ils n'ont point de formes non plus qu'ils ne sont point engagés dans une masse corporelle ; ils n'offrent ni linéaments, ni figures ; ils ne sont contenus ni dans les bornes du lieu, ni dans les espaces infinis[2]. »

Et qu'on ne croie pas que ces conceptions, ou même que les idées en général tiennent indissolublement aux mots qui les expriment.

« La connaissance comprend quatre éléments : le mot, la chose, la notion du mot et la notion de la chose[3]. »

Or, toute parole, il est vrai, n'est pas un son, et nous parlons souvent notre pensée sans aucun bruit de la

1. *De Trinitate*, lib. VIII, cap. VI.
2. *Epist.* CXX, *Consentio*, cap. II (410).
3. *De Magistro*, lib. I, cap. IX.

voix. Mais cette parole, même intérieure, n'est qu'un signe de la pensée et non point la pensée. « Quoique nous ne proférions aucun son, comme néanmoins nous pensons nos paroles, il y a là un langage intérieur. D'un autre côté, l'élocution ne sert qu'à nous avertir, alors que la mémoire à laquelle sont attachées les paroles, en reproduisant ces paroles, nous rappelle à l'esprit les choses mêmes dont les paroles sont les signes. C'est pourquoi il est constant que les paroles ne sont que des signes [1]. » Elles ne donnent point les conceptions, elles les supposent.

Soit donc que nous instruisions autrui, soit que nous nous instruisions nous-mêmes, nous détournons notre intelligence, ou nous reportons les esprits, des mots qui nous avertissent de la vérité, vers la vérité elle-même, laquelle est intérieure. « Les mots n'ont d'autre vertu que d'inviter l'homme à apprendre, et c'est infiniment peu de chose que ce que l'élocution manifeste de la pensée de celui qui parle. Pour ce qui est de savoir si ce qu'on dit est vrai, c'est ce que celui-là seul peut nous apprendre qui nous fait sentir sa présence au dedans de nous, tandis que, au dehors, retentissent les paroles [2]. »

« C'est l'hôte de l'homme intérieur, le Christ ou la vertu immuable et l'éternelle sagesse de Dieu, que toute âme raisonnable consulte, mais qui ne se communique à toute âme que dans la mesure de sa bonne ou de sa mauvaise volonté. Et si parfois l'intelligence humaine

1. *De Magistro*, cap. II.
2. *Ibid.* cap. XIV.

se trompe, ce n'est point la vérité consultée qu'il faut accuser de cette erreur, non plus que nous n'imputons pas à la lumière matérielle les erreurs où nous tombons en nous servant des yeux du corps[1]. » C'est là, en nous-mêmes, dans le secret de notre être, que retentit sans bruit cette parole que toutes les intelligences comprennent, qui n'est d'aucun pays et qui est de tout pays, ni grecque, ni latine, ni hébraïque, ni barbare, et qui est à l'âme ce qu'est le visage au corps[2]. Et cette parole, encore un coup, n'est que le signe, la manifestation de la vérité, qui elle-même n'est ni hébraïque, ni grecque, ni latine, ni barbare[3]. Cette vérité consiste foncièrement dans les idées, ou plutôt, elle est ces idées mêmes.

Il ne faut pas d'ailleurs confondre le spirituel et le rationnel, les simples conceptions et les idées. Que sont, après tout, les simples conceptions? Des modalités qui nous sont propres. Il n'en est pas ainsi des idées. Elles sont immuables, éternelles, universelles. Tandis que les hommes se divisent par l'opinion, les idées les rapprochent et leur sont un indissoluble lien. Elles fondent ce bien commun qu'on appelle la science. De même qu'elles préexistent au monde, elles subsisteraient alors même que le monde serait détruit[4]. « Comment nier,

1. *De Magistro*, cap. XI. Cf. *Ibid.* cap. X. « *Hæc tria ut invenirentur laboratum est : utrum nihil sine signis possit doceri ; utrum sint quædam signa rebus quas significant præferenda : et utrum melior quam signa sit rerum ipsa cognitio.* »

2. *De Catechizandis rudibus*, cap. II.

3. *Confessionum* lib. XI, cap. III.

4. *Contra Academicos*, lib. III, cap. XIII. *De diversis Quæst.* LXXXIII, quæst. IX. *Solil.* lib. II, cap. II.

par conséquent, qu'il y ait une vérité immuable, laquelle contienne toutes les vérités qui sont immuables? C'est de cette vérité que vous ne pouvez dire qu'elle soit vôtre ni qu'elle soit mienne, ni qu'elle appartienne à quelque homme que ce soit; car elle appartient à tous ceux qui aperçoivent les vérités immuables. C'est, d'une manière prodigieuse, une lumière à la fois secrète et publique, qui s'offre d'elle-même et se communique à tous ceux qui la cherchent. Comment, dès lors, attribuer en propre à quelqu'un ce qui est commun à tous ceux qui font usage de leur raison[1]? » « Vous êtes partout, ô vérité, vous régnez sur tous ceux qui vous consultent, et vous répondez en même temps aux questions diverses de tous ceux qui vous interrogent. Vous leur répondez clairement; mais tous n'entendent pas clairement. Tous vous consultent sur ce qu'ils veulent savoir; mais tous n'entendent pas toujours ce qu'ils veulent. Le meilleur de vos serviteurs est celui qui ne cherche pas à entendre de vous ce qu'il désire; mais qui désire précisément ce qu'il a entendu de vous[2]. »

Effectivement, ces idées supposent une intelligence. Et si c'est dans son esprit que l'homme perçoit ces idées, ce n'est pas néanmoins l'esprit de l'homme qui peut en être le sujet. Car ces idées ne changent pas, à l'encontre de l'esprit humain, qui, de sa nature, est changeant. Où trouver donc le sujet de ces idées? Où le trouver, sinon en Dieu?

« On dit que Platon est le premier qui se soit servi

1. *De Libero Arbitrio*, lib. II, cap. XII. Cf. *De Civitate Dei*, lib. X, cap. II.

2. *Confessionum* lib. X, cap. XXV.

du mot idée. Mais si avant lui le mot n'existait pas, il y avait la chose et la chose était entendue.... Les idées sont les formes premières et comme les raisons permanentes et immuables des choses ; lesquelles elles-mêmes n'ont pas été formées, mais éternelles et sans changement sont contenues dans la divine intelligence. Tandis qu'elles ne naissent ni ne meurent, c'est d'après elles que se forme tout ce qui peut naître et mourir, tout ce qui naît et meurt. Nulle autre âme ne peut les contempler que l'âme raisonnable, et lorsqu'elle les contemple, c'est par la partie haute d'elle-même, par l'esprit et par la raison, comme d'une vue tout intérieure et d'un regard purement intelligible.... Toutes choses ont été créées d'après ces idées. Or où faut-il penser que sont ces idées, si ce n'est dans l'intelligence même du Créateur? Dieu, en effet, en créant le monde, ne considérait point quelque exemplaire placé hors de lui-même, afin d'y conformer son ouvrage : une telle opinion serait sacrilége. Que si la divine intelligence comprend ces raisons de toutes les choses créées ; comme dans la divine intelligence il ne peut rien y avoir que d'éternel et d'immuable, ces raisons formelles des choses que Platon appelle idées ne sont pas seulement des idées, mais elles sont la vérité même, parce qu'elles subsistent éternelles et immuables et que par leur participation existe tout ce qui est, de quelle manière qu'il soit [1]. »

Dieu est donc la raison des idées. En Dieu sont les universaux. « Car Dieu n'a rien fait sans connaissance, ce qu'on ne dirait pas même avec justice du moindre

1. *De diversis Quæstionibus* LXXXIII, quæst. XLVI.

artisan. Or s'il a fait toutes choses avec connaissance, il est hors de doute qu'il a connu ce qu'il a fait. D'où l'on peut conclure une chose merveilleuse mais véritable, que nous ne connaîtrions point ce monde s'il n'était, au lieu qu'il ne pourrait être si Dieu ne le connaissait[1]. » Et de même qu'en Dieu sont les universaux, en Dieu se trouvent aussi les idées des individus, parce que les choses particulières elles-mêmes ont leurs idées. « Vous me demandez, écrit Augustin à Nébride, si cette vérité souveraine, cette sagesse et forme suprême des choses, par laquelle tout a été fait, et que nos saintes Écritures proclament le fils unique de Dieu, contient la raison de l'homme en général, ou aussi la raison de chacun de nous. C'est là une grande question. Il me semble que pour ce qui est de la création de l'homme, c'était la raison de l'homme en général qui s'offrait à l'intelligence de Dieu, et non point celle de mon être ou du vôtre en particulier ; mais si nous nous reportons à l'ordre des temps, il faut reconnaître que dans cette pure lumière subsistaient les raisons diverses des hommes.... Ainsi tout homme, il est vrai, a été fait sous la raison même d'homme. Néanmoins, pour qu'un peuple fût créé, quoique la raison de peuple soit une, il a été nécessaire qu'il y eût la raison non plus d'un homme, mais d'un certain nombre d'hommes. C'est pourquoi, si Nébride est, comme il est en effet, une partie du tout qui est l'univers ; attendu qu'il n'y a pas de tout qui ne résulte de ses parties, Dieu, auteur de l'univers, n'a pas pu ne pas concevoir la raison de ces parties[2]. »

1. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. x.
2. *Epist.* XIV, *Nebridio* (390).

Mais si les raisons de toutes choses, si les idées de toutes les créatures doivent être cherchées en Dieu, ce sont notamment les principes éternels de beauté, de vérité et de justice, qu'il convient de rapporter à l'entendement divin.

« Il n'y a pas de beautés sensibles, qu'elles soient des objets de la nature ou des œuvres de l'art, il n'y a point de beautés manifestées dans l'espace et dans le temps, comme un corps ou les mouvements d'un corps, que nous ne jugions belles en vertu de cette mesure et de cette unité que l'esprit seul conçoit et d'après lesquelles, par l'intermédiaire des sens, il apprécie la beauté corporelle..... Or, puisque cette loi de tous les arts est absolument immuable, et que l'esprit humain à qui il est donné de concevoir une telle loi, peut, au contraire, souffrir toutes les vicissitudes de l'erreur, il est bien évident que c'est au-dessus de notre esprit que subsiste la loi qui s'appelle la vérité.... Que l'âme se considère donc elle-même, qu'elle voie que ce n'est point d'après elle-même qu'elle juge des formes et du mouvement des corps, et qu'ainsi elle reconnaisse que de même qu'elle est supérieure à la nature dont elle juge, elle est inférieure à la nature suivant laquelle elle juge et dont elle ne peut nullement juger[1]. »

« Où vous ai-je trouvée pour apprendre à vous connaître, ô vérité, s'écrie Augustin? — Où vous ai-je trouvée pour vous connaître, si ce n'est en vous au-dessus de moi? Mais là il n'y a pas de lieu, et nous pouvons avancer ou reculer, sans jamais trouver de lieu....

1. *De Vera Religione*, cap. XXX, XXXI.

Je vous ai aimée trop tard, beauté si ancienne et si nouvelle, je vous ai aimée trop tard. Vous étiez au dedans de moi, et moi dehors, et c'est là que je vous cherchais; je me répandais dans vos ouvrages, et mon âme s'enlaidissait au contact de leur beauté. Vous étiez avec moi, mais je n'étais pas avec vous. Et ces choses me retenaient loin de vous, elles qui ne seraient point si elles n'étaient en vous[1]. » D'un autre côté, « cette loi qui s'appelle la raison souveraine, à laquelle il faut toujours obéir ; par où les méchants méritent une vie misérable et les bons une vie heureuse; qui fonde les lois positives et qui justifie leurs changements; cette loi peut-elle être entendue autrement qu'immuable et éternelle? — Que dire, en un mot, de cette notion de loi éternelle, qui est imprimée dans nos âmes, sinon, autant que le permet le langage humain, qu'elle est la loi de l'ordre universel[2]. »

Cependant, toutes ces vérités, au fond, ne sont qu'une seule et même vérité, quelle que soit la diversité des jugements que portent les hommes.

« De même, en effet, que sont nombreux et variés les objets que les hommes aperçoivent à la lumière du soleil, et parmi lesquels ils peuvent choisir, tandis que cependant la lumière est une qui les éclaire et leur permet de fixer leur regards, de même quoiqu'il y ait une grande variété de biens qui s'offrent au choix de l'homme et lui donnent un avant-goût du souverain bien, il peut

1. *Confessionum* lib. X, cap. XXVI, XXVII.

2. *De Libero Arbitrio*, lib. I, cap. VI. Cf. *De Trinitate*, lib. XIV, cap. XV. Voyez ci-après, liv. I, chap. VI, II. *De la concupiscence et de la vertu.*

se faire néanmoins que la lumière de sagesse où s'aperçoivent tous ces biens, soit une et commune à tous ceux qui sont sages[1]. »

« L'esprit de sagesse, il est vrai, est dit multiple dans les saintes Écritures, parce qu'il contient en soi beaucoup de choses ; mais tout ce qu'il a, il l'est, et toutes ces choses ne font qu'un. Il n'y a pas en effet plusieurs sagesses, mais une seule sagesse, dans laquelle sont les immenses et infinis trésors des choses intelligibles, invisibles et immuables raisons des choses même visibles et changeantes[2]. »

Ainsi, il n'y a qu'une sagesse. Dieu est la lumière qui nous éclaire sans l'entremise d'aucune créature. En lui nous connaissons les idées, c'est-à-dire tout ce qui est, les principes et les êtres, et nous-mêmes, et, en une certaine façon, les corps.

« C'est parce que les choses que vous avez faites existent, ô mon Dieu, répète Augustin, que nous les voyons ; mais c'est parce que vous les voyez qu'elles existent[3]. » « En vous subsiste la cause stable et permanente de toutes les choses qui sont le plus sujettes à l'instabilité, l'origine immuable de toutes celles qui sont le plus sujettes aux changements, les idées et les raisons éternelles et vivantes de toutes celles qui ont le moins de durée et qui sont même privées de vie et de raison[4]. »

Il va sans dire qu'Augustin ne commet point l'erreur

1. *De Libero Arbitrio,* lib. II, cap. IX.
2. *De Civitate Dei,* lib. XI, cap. X.
3. *Confessionum* lib. XIII, cap. XXXVIII.
4. *Confessionum* lib. I, cap. VI.

grossière qui consisterait à identifier avec l'intelligence divine où subsistent les idées, l'intelligence humaine qui perçoit en Dieu ces idées.

Sans doute, il peut y avoir des degrés dans cette vision par laquelle les idées nous sont connues. Mais l'évêque d'Hippone ne veut s'arrêter ni à les énumérer, ni à les définir. C'est un soin qu'il laisse à d'autres[1]. Pour lui, ce qui lui importe, c'est de distinguer l'acte de l'esprit qui voit, de la lumière à l'aide de laquelle il voit. « Autre chose sont les idées, lumière de l'esprit qui voit, autre chose est cette lumière même qui éclaire l'esprit, de telle sorte qu'il aperçoive soit en lui-même, soit dans cette lumière toutes les choses qu'il comprend en vérité. Cette lumière effectivement est Dieu lui-même, et l'esprit qui reçoit cette lumière est une créature. Raisonnable et intelligente, faite à l'image du créateur, l'intelligence humaine palpite de faiblesse, lorsqu'elle s'efforce de contempler la lumière incréée, et sent ses forces défaillir. C'est de là néanmoins qu'elle entend tout ce qu'elle est capable de concevoir. Lors donc qu'elle est ravie vers ce foyer de lumière et que s'arrachant aux suggestions du corps, sans franchir les espaces, mais par le mouvement qui lui est propre, elle se met en présence de cette divine clarté, c'est encore au-dessus d'elle qu'elle aperçoit la lumière à l'aide de laquelle elle voit en elle-même tout ce qu'elle y voit d'intelligible[2]. » Et ce qui est vrai de l'intelligence humaine est vrai de toute intelligence créée. Ainsi, « toutes les merveilles de la

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. XII, cap. XXIX.
2. *Ibid.* cap. XXXI.

création sont autrement connues des anges, dans le Verbe de Dieu, où elles ont leurs causes et leurs raisons éternellement subsistantes et selon lesquelles elles ont été faites, qu'elles ne peuvent être connues en elles-mêmes[1]. »

D'autres fois, Augustin observe que ce n'est pas du premier coup, par une simple et vive intuition, que l'âme peut s'élever à la contemplation de cette divine lumière qui lui rend manifeste toute vérité. Il marque alors les degrés qu'il lui faut franchir pour gagner peu à peu ces sublimes hauteurs.

« Cherchant, écrit-il, d'où venait en moi la faculté d'apprécier la beauté dans les corps terrestres ou célestes, et de juger immédiatement des choses qui passent, en disant : « C'est ainsi, ce n'est pas ainsi ; » cherchant donc d'où me venait cette faculté, j'avais trouvé au-dessus de ma pensée mobile et inconsistante la vérité immobile. Et ainsi, je m'étais élevé graduellement des corps à la partie de l'âme qui sent par le moyen des organes ; de là à cette force plus intime, à laquelle les sens viennent rendre compte des choses extérieures, et qui se rencontre également chez les animaux ; et de là enfin à cette puissance raisonnante qui forme des jugements avec les matériaux que lui fournissent les sens. Mais cette puissance, à son tour, se sentant encore sujette au changement, s'était élevée jusqu'à l'intelligence pure, et s'affranchissant de l'habitude, s'arrachant à la foule des fantômes contradictoires qui l'envahissaient, elle avait cherché d'où lui venait cette lumière qui

1. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XXIX.

l'éclairait, lorsqu'elle déclarait tout haut et sans aucune hésitation que l'immuable vaut mieux que le changeant. Elle connaissait donc cet immuable : car si elle ne l'eût pas connu, elle n'eût pu le préférer avec tant de certitude à sa propre mobilité, et parvenir à cet objet que l'on ne contemple qu'un instant et avec des regards tremblants[1]. »

En conséquence, il est nécessaire que l'âme se donne une certaine éducation ; il est indispensable qu'elle suive une certaine méthode et affermisse peu à peu ses débiles regards, de même qu'on accoutume avec ménagement des yeux malades à supporter l'éclat du jour. « C'est qu'il y a en effet une ineffable et incompréhensible lumière des esprits. Que la lumière matérielle nous apprenne en quelle sorte il convient d'user de cette lumière intelligible. Il se rencontre des yeux tellement sains et fermes, qu'ils n'ont qu'à s'ouvrir pour se tourner aussitôt vers le soleil, sans être offusqués. La lumière fait comme leur santé. Il y en a d'autres, au contraire, que blessent les clartés mêmes qu'ils désirent ardemment contempler, et qui, sans les avoir aperçues, se replongent souvent avec délices dans la nuit. Pour de tels yeux, quoiqu'on puisse déjà à la rigueur les déclarer sains, il est dangereux de vouloir leur montrer ce qu'ils ne sont point encore en état de voir. Il convient d'abord de les exercer, et tout en nourrissant leur amour, de différer de le satisfaire. Que l'on commence donc par leur présenter des objets qui par eux-mêmes ne sont pas lumineux, mais que la lumière peut manifes-

1. *Confessionum* lib. VII, cap. XVII.

ter, comme un vêtement, une muraille, ou quelque autre chose semblable. Qu'on y fasse succéder d'autres objets qui ne soient pas encore lumineux par eux-mêmes, mais qui réfléchissent plus vivement la lumière, comme de l'or, de l'argent ou d'autres métaux, pourvu cependant qu'ils n'éblouissent point les regards. Alors peut-être devra-t-on leur montrer avec précaution le feu terrestre, puis les astres, puis la lune, puis les clartés de l'aurore et la céleste blancheur qu'elle répand. Tels sont les degrés par lesquels l'esprit s'élèvera tôt ou tard jusqu'à contempler le soleil sans tremblement et avec une volupté profonde, soit qu'il parcoure tous ces degrés successivement, soit que ses forces lui permettent d'en omettre quelques-uns [1]. »

1. *Soliloquiorum* lib. I, cap. XIII.

Les idées fondent la certitude. Elles nous élèvent au-dessus de la région des sens et du changement vers l'invisible et vers l'immuable. Tous les êtres en effet correspondent à une idée générale, laquelle, antérieure aux êtres, subsiste alors même que les êtres ont disparu.

Ce n'est pas tout. Si les êtres ont une essence qui est leur idée et par où nous les connaissons, les êtres se comptent et il y a dans tout être une mesure, une harmonie, un nombre. Or, indépendamment des êtres qui sont comptés et qui réalisent la mesure, l'harmonie, le nombre, il est possible et il est utile de considérer les nombres. Car, par les nombres, se manifestent en nous le spirituel, l'immuable, l'intelligible et le certain. « Je voulais, écrivait Augustin au milieu de ses plus grandes perplexités, je voulais devenir aussi certain des choses invisibles que je l'étais que trois et sept font dix. Je n'étais pas encore assez insensé pour penser que cette vérité même n'est pas évidente ; mais je voulais avoir sur tout le reste la même lumière que sur cette vérité tant sur les choses corporelles que mes sens ne pouvaient atteindre, que sur les spirituelles, dont je n'avais que des idées corporelles [1]. » Et encore : « En assurant que deux et deux font quatre, non-seulement on est assuré de

1. *Confessionum* lib. VI, cap. IV.

dire vrai, mais on ne peut douter que cette proposition n'ait toujours été également vraie et qu'elle ne doive l'être éternellement [1]. » Cependant, d'où vient aux nombres cette immobile, cette ferme et incorruptible vérité que nous y découvrons? N'est-on pas obligé d'avouer, à moins d'avoir perdu l'esprit et de s'opiniâtrer dans l'erreur, que la raison et la vérité qui gît dans les nombres n'appartient point aux sens du corps; que c'est là une pure et immuable lumière qui éclaire tous ceux qui sont capables de raison [2]?

C'est pourquoi Augustin célèbre partout la puissance des nombres. La philosophie pythagoricienne lui semble vénérable et presque divine. Lui-même le déclare : « C'est après avoir recueilli les enseignements de cette philosophie, et conçu par la pensée les nombres purs, les quantités intelligibles, c'est avec le secours de tous les arts libéraux que l'esprit s'approche de l'idée de Dieu. » « Veut-on savoir, ajoute-t-il, pourquoi des six livres que j'ai écrits sur la musique, le sixième offre un intérêt particulier? C'est que j'y montre comment des nombres corporels et spirituels, mais des nombres changeants, l'esprit parvient aux nombres immuables que comprend l'immuable vérité, et contemple de la sorte dans les créatures les invisibles attributs du Créateur [3]. »

Ainsi, non-seulement les choses nous reportent à la considération des nombres, mais aussi les mouvements des choses. Que dis-je ! les émissions mêmes de la voix. Puis, de là, comme par une route doucement ménagée,

1. *De Libero Arbitrio*, lib. II, cap. VIII.
2. *Ibid.*
3. *Retract.* lib. I, cap. XI.

nous nous élevons jusqu'à la vérité suprême, laquelle découvre à ceux qui l'aiment sa face vivifiante[1].

Telle est la puissance qu'Augustin attribue à la connaissance des nombres, qu'il estime qu'elle est, avec une dialectique bien conduite, la condition indispensable de la connaissance de Dieu et de la connaissance de l'âme; c'est-à-dire, en un seul mot, qu'il la juge nécessaire à la solution de tous les problèmes qu'agite la philosophie. « Comment Dieu n'est-il point l'auteur du mal, comment est-il tout-puissant, et comment néanmoins se produisent tant de maux; quelle fin s'est proposée en créant le monde, celui qui n'en avait pas besoin; le mal a-t-il toujours été, ou a-t-il commencé avec le temps; s'il a toujours été, a-t-il dépendu de Dieu; s'il a toujours été, ce monde aussi a-t-il toujours été où ce mal dominerait conformément à l'ordre divin; si ce monde a commencé à être, comment, avant qu'il fût, le mal était-il contenu par la puissance de Dieu; quel besoin y avait-il de créer un monde où serait compris, pour la punition des âmes, ce mal que déjà maîtrisait la puissance de Dieu; s'il y a eu un temps où le mal n'était pas sous la puissance de Dieu, que s'est-il subitement passé, qui ne se fût pas encore accompli dans l'éternité qui avait précédé....? Nul ne doit aspirer à la connaissance de ces choses, s'il n'est comme muni de la double science d'une dialectique sûre, et de la puissance des nombres. Si l'on trouve que c'est là beaucoup, que l'on s'applique à connaître parfaitement ou les nombres seuls, ou la dialectique seule. Que si cela paraît encore

1. *Epist.* CI, *Memorio episcopo* (408).

excessif, qu'on se contente de savoir parfaitement ce que c'est que l'unité dans les nombres et quelle est sa puissance, non pas même relativement à la loi souveraine et à l'ordre suprême de toutes choses, mais dans nos sentiments et nos actions les plus ordinaires de chaque jour. La philosophie elle-même ne se propose pas d'autre objet. Toutes ses recherches se réduisent à la science de l'unité, mais à une science beaucoup plus profonde et divine[1]. » Car toutes les questions qu'elle agite se ramènent à deux : la question de l'âme et la question de Dieu[2].

Mais comment expliquer cette puissance des nombres? Tous les nombres, répond Augustin, procèdent de l'unité et s'y ramènent. L'unité en est tout à la fois le principe générateur et le lien. Il y a plus; tout ce qui est, en tant qu'il est, aspire à l'unité de son être. Cette unité effectivement est l'ordre même. L'unité est le principe de l'être.

« Le nombre commence par l'unité; l'égalité et le rapport en font la beauté, l'ordre en fait le lien. C'est pourquoi, quiconque avoue qu'il n'y a point de nature qui n'aspire à l'unité afin d'être tout ce qu'elle est; qui ne s'efforce autant que possible d'être semblable à elle-même; qui ne garde dans le temps ou dans l'espace l'ordre qui lui est propre, ou dans le corps auquel elle est unie l'équilibre qui lui assure son salut; quiconque reconnaît cette vérité doit reconnaître aussi que toutes choses, quelles qu'elles soient, ont été faites et formées,

1. *De Ordine*, lib. II, cap. XVII-XVIII.

2. *Ibid.*, lib. II, cap. XVIII. « *Philosophiæ duplex quæstio est : una de anima, altera de Deo.* » Voy. ci-dessus, ch. I, I. *De la philosophie en général.*

en tant qu'elles sont, par un principe unique, principe d'égalité et de proportion, trésor d'harmonie, lequel consiste dans cette bonté même qui unit entre eux comme d'un irrésistible amour l'un et l'un de l'un [1]. »

Or, où découvrir cette unité, qui engendre les nombres? Sera-ce dans les corps? Mais qui ne sait que l'unité des corps n'est qu'une fausse unité, tronquée, mensongère, une grossière imitation d'unité?

« Tout corps est vraiment corps, c'est-à-dire une fausse unité. En effet il n'est pas rigoureusement un, ni même une imitation de l'un qui supplée l'un; pourtant il ne serait pas même corps, s'il n'était une façon d'unité. Et il ne pourrait être cette unité factice, s'il ne la tenait de celui qui est souverainement un [2]. »

Il n'y a dans les corps qu'un vestige d'unité. C'est dans l'âme que se doit chercher la conception d'unité.

« Cette harmonie qui, dans les nombres sensibles, ne se retrouve pas certaine et constante, mais dont nous reconnaissons ici-bas comme l'image et l'écho fugitif, ne serait pas désirée par l'âme, si la notion n'en existait quelque part. Or, ce n'est pas dans un point de l'espace et du temps; l'espace est inégal et le temps passager. Où donc la placer? Ce n'est pas dans les formes corporelles dont, à la seule vue, il est impossible d'affirmer l'exacte proportion. Ce n'est pas dans les divisions du temps; nous ignorons si elles sont plus étendues ou plus courtes qu'il ne faudrait. Où se trouve donc cette harmonie que nous souhaitons dans la forme

1. *De Musica*, lib. VI, cap. XVII.
2. *De Vera Religione*, cap. XXXIV.

et le mouvement des corps, mais pour laquelle nous ne nous fions pas à eux? Elle se trouve dans ce qui est supérieur au corps, dans l'âme ou dans ce qui est au-dessus de l'âme[1]. »

C'est qu'il y a deux sortes de nombres : les nombres sensibles et les nombres intelligibles. « Ceux-ci peuvent être augmentés à l'infini, mais non pas diminués à proportion, puisqu'il n'y a rien au-dessous de la monade ou de l'unité. Les nombres sensibles, au contraire, tels que sont la quantité et l'étendue des corps, peuvent être diminués, mais non pas augmentés à l'infini. Et de là vient sans doute que les philosophes ont placé l'être avec tant de raison dans les choses intelligibles, et dans les choses sensibles le non-être... Ainsi encore, quiconque entend ces nombres intelligibles, n'aime rien tant que la monade ou l'unité ; et cela n'est point merveilleux, puisque c'est par elle que les autres nombres sont aimés[2]. »

Saisie dans l'âme, l'idée d'unité est ensuite appliquée au monde des corps, dont elle nous révèle l'ordre invariable. Car les corps sont disposés d'après des nombres, et ces nombres se ramènent tous à une unité qui est harmonie. Voyez! Y a-t-il une seule plante, dont les développements ne parcourent point des intervalles égaux? C'est avec des progrès proportionnés à sa semence qu'elle germe, qu'elle pointe, pousse des feuilles, s'affermit, puis porte des fruits ou offre dans les nombres cachés de son bois même les éléments d'une nouvelle

1. *De Musica,* lib. VI, cap. XII. Traduction de M. Villemain.
2. *Epist.* III, *Nebridio* (387).

semence. Que si l'on passe aux corps des animaux, comment ne pas admirer encore davantage dans la juste disposition de leurs membres la puissance des nombres? Enfin, se peut-il rien concevoir de plus vil et de plus abject que la terre? La terre est vraiment la forme rudimentaire du corps? Et cependant on y rencontre l'unité, les nombres, l'ordre. Car partez du point, et quelque imperceptible que soit la particule de matière que vous imaginiez, elle s'étendra nécessairement en longueur; à la longueur s'ajoutera en troisième lieu la largeur, et quatrièmement à la largeur la profondeur. A cette condition seulement vous aurez un corps. Or, d'où vient cette progression de la première à la quatrième évolution? Comment expliquer cette corrélation qui fait que le même rapport qui existe entre le point et la ligne, se retrouve entre la longueur et la largeur, et aussi entre la largeur et la profondeur? D'où viennent, dis-je, toutes ces proportions, sinon de cette suprême et éternelle puissance des nombres, de la ressemblance, de l'égalité, de l'ordre[1]?

Mais, que cet ordre est brut, pour ainsi parler, et que nous sommes loin d'entendre la puissance des nombres, si nous nous bornons à considérer la masse des corps! Considérons plus avant le spectacle des choses. Contemplons la beauté dans le monde, contemplons-la dans les arts, et aussitôt nous verrons resplendir l'éternelle et substantielle unité. Effectivement, qu'appelons-nous beau? Les choses sont belles à nos yeux, qui ont du nombre et de la mesure; dont la forme est l'unité. L'u-

1. *De Musica*, lib. VI, cap. XVII.

nité, telle est la forme de toute beauté. « *Omnis porro pulchritudinis forma unitas est*[1]. »

« Ce n'est pas seulement, en effet, en s'attachant à la beauté, qui se perçoit par l'ouïe et qui consiste dans le mouvement des corps, que l'on se convainc que le nombre est cette beauté même ; mais surtout en se reportant vers les formes visibles auxquelles s'applique plus ordinairement la dénomination de beauté. Ainsi la beauté des membres, disposés deux à deux, est-elle autre chose qu'une égalité qui tient au nombre? En quoi consiste le charme de la lumière et des couleurs, sinon dans la convenance qu'elles ont avec nos yeux? Partout où il y a égalité et rapport, il y a nombre. Partout où il y a nombre, il y a beauté[2]. »

Telle est aussi la condition de l'art. L'art, d'ailleurs, ne se confond ni avec l'imitation, ni avec le plaisir qui peut l'accompagner. Car le beau est indépendant des choses belles, de même qu'il n'est pas beau parce qu'il est agréable, mais agréable parce qu'il est beau.

Et d'abord, afin d'établir que l'art n'est point imitation, Augustin a recours à un raisonnement ingénieux. « Si toute imitation est art, il se peut néanmoins, dit-il, que tout art ne soit point imitation. Mais si toute imitation est art, comme tout art est raison, toute imitation est raison ; or, l'animal qui est dépourvu de raison n'use pas de raison ; il n'a donc pas d'art ; pourtant il imite ; l'art n'est donc pas imitation[3]. »

Toutefois, ce n'est là qu'un syllogisme subtil, quoi-

1. *Epist.* XVIII, *Cælestino* (390).
2. *De Musica*, lib. VI, cap. XIII.
3. *Ibid.*, lib. I, cap. IV.

que solide, jeté comme en passant. Augustin a des arguments bien autrement profonds pour distinguer l'art de l'imitation, et le beau que l'art exprime de l'agrément que nous goûtons dans le beau.

« Si je demande à un architecte, écrit-il, pourquoi, après avoir construit un arc, il se propose de construire en regard un arc pareil, il répondra, je crois, que c'est afin que les parties de l'édifice soient symétriques. Si j'insiste et que je lui demande pourquoi il recherche cette symétrie, il dira qu'elle est convenable, qu'elle est belle, qu'elle recrée le spectateur; sa réponse n'ira pas au delà. Car, courbé vers la terre, il s'en rapporte à des yeux de chair, et ne comprend pas à quoi son œuvre est suspendue. Pour moi, je ne cesserai pas d'avertir l'homme intérieur, d'apprendre au spectateur invisible pourquoi cette symétrie lui plaît, afin qu'il ose être juge du plaisir même qu'il éprouve. En effet, il est supérieur à ce plaisir et n'en dépend point, puisque ce n'est pas d'après ce plaisir qu'il juge, mais qu'il juge ce plaisir même. Et d'abord, je lui demanderai si les choses sont belles parce qu'elles plaisent, ou si elles plaisent parce qu'elles sont belles. Et sans doute il me répondra qu'elles plaisent parce qu'elles sont belles. Je lui demanderai ensuite pourquoi elles sont belles, et s'il hésite, je lui suggérerai que cette beauté tient sans doute à la similitude des parties et à la convenance qui les ramène à l'unité. Cela une fois entendu, je lui demanderai si cette unité même, vers laquelle conspirent ces parties, est pleinement réalisée par ces parties, ou plutôt si elles n'en sont pas infiniment éloignées, n'en présentant en quelque façon que le fantôme. S'il en

est ainsi, je le prierai de me dire par où il aperçoit cette unité, et d'où il l'aperçoit; car, s'il ne la voyait pas, d'où saurait-il que les corps en offrent quelque image, quoique une image affaiblie... A coup sûr, ce n'est point par les yeux du corps que nous voyons cette unité, attendu que les yeux du corps ne voient rien que de corporel; c'est donc par l'esprit qu'elle est perçue. Mais où la voyons-nous? Si c'était dans le lieu où se trouve présentement notre corps, celui qui, en Orient, juge comme nous de la symétrie des corps, ne verrait pas cette unité. Ainsi, elle n'est pas contenue dans un lieu; et comme elle est présente en tout lieu, à tout entendement, elle n'est nulle part dans l'espace, tandis qu'en puissance elle est partout [1]. »

En un mot, la beauté physique n'est belle que par la beauté intellectuelle qu'y découvre l'esprit. Vainement elle charmerait les sens, si l'intelligence est offensée. L'agréable, encore une fois, n'est pas le beau. De même, le beau qui est par soi-même, diffère du convenable, qui est relatif à autre chose [2]. A travers les informations des sens, c'est l'esprit qui déclare et qui goûte le beau.

« Qu'un histrion exécute une danse, comme ses gestes sont une expression pour qui sait entendre, quoique le mouvement cadencé de ses membres recrée les yeux par cette cadence même, on dit que cette danse est raisonnable, parce qu'à part le plaisir des sens, elle a une signification et s'adresse à l'esprit. Que si, au contraire, il représentait Vénus avec des ailes, ou Cupidon

1. *De Vera Religione* cap. XXXII.
2. *Confessionum*, lib. IV, cap. XV.

avec un manteau, l'harmonie et la cadence de ses mouvements ne seraient point faites sans doute pour offenser les yeux; car les yeux ne pourraient être offensés que par des mouvements disgracieux... Mais par les yeux il offenserait l'intelligence qui attacherait à ces mouvements une signification. Autre chose donc est le sens, autre chose ce qui nous arrive par le sens; un beau mouvement caresse agréablement le sens; mais, à travers le sens, c'est l'esprit seul qui est charmé par la beauté qu'il découvre dans le mouvement [1]. »

Ce qui fait la beauté dans les arts, est cela même qui fait la beauté dans la nature. C'est le nombre, c'est l'unité qui se révèle à l'esprit.

« Considérez le ciel, et la terre, et la mer, et toutes les choses qui y brillent au-dessus de nous, ou tous les êtres qui, au-dessous, rampent ou volent, ou nagent; tous ces êtres ont des formes parce qu'ils ont des nombres; ôtez-leur ces nombres, et ils ne seront rien. Autant ils ont de nombre, et autant ils ont d'être. Portez ensuite vos regards sur les formes corporelles que produit l'artiste. N'y a-t-il point dans son art des nombres auxquels il adapte ses ouvrages? Ses mains, les instruments dont il se sert, il meut tout cela jusqu'à ce qu'il soit parvenu à réaliser, autant qu'il en est capable, l'œuvre extérieure qu'il a entreprise en conformité avec la lumière des nombres qu'il porte au dedans de lui, et qu'il ait satisfait, par l'intermédiaire des sens, le juge intérieur qui contemple les nombres d'en haut [2]. »

1. *De Ordine*, lib. II, cap. XI.
2. *De Libero Arbitrio*, lib. II, cap. XVI.

Et il en est de la sagesse, de la justice, de la morale, comme de la beauté. Le nombre en constitue l'essence.

C'est ainsi qu'au début de ses recherches et parmi toutes les hésitations qui le troublent, Augustin ne laisse pas de remarquer que l'unité est un bien et le manque d'unité un mal. En conséquence, il appelle monade le bien et dyade le mal.

« Comme je trouvais dans la vertu une certaine paix que j'aimais, dans le vice une sorte de discorde que je haïssais, je remarquais dans l'une de l'unité et dans l'autre de la division. Et cette unité me paraissait le principe de l'âme raisonnable et l'essence même de la vérité et du souverain bien. Au contraire, dans cette division, je plaçais le principe de la vie dénuée de raison et je ne sais quelle substance ou nature du souverain mal, qui non-seulement était une substance, mais même une véritable vie, quoiqu'elle ne procédât pas de vous, Seigneur, d'où tout vient; et j'appelais l'une *monade*, comme une âme sans sexe, et l'autre *dyade*, qui devenait la colère dans les crimes et la volupté dans les actions honteuses [1]. »

Sans doute Augustin finira par chasser de son imagination les hallucinations du Manichéisme. Mais il ne répudiera point pour cela les rapports qu'il a tout d'abord affirmés entre les nombres et la morale.

« La continence, écrira-t-il excellemment, nous rattache et nous réunit à l'unité, de laquelle nous nous échappons toujours pour nous disperser dans les multitudes [2]. »

1. *Confessionum* lib. IV, cap. XV.

2. *Confessionum* lib. X, cap. XXIX. Voy. ci-après, liv. I, cap. VI II. *De la concupiscence et de la vertu.*

Et encore : « Je ne puis assez m'étonner que le nombre soit vil pour la foule des hommes et que la sagesse leur soit chère ; car le nombre et la sagesse sont confondus au plus profond de l'immuable vérité... Il est vrai que nous jugeons facilement des corps, comme de choses placées au-dessous de nous et dans lesquelles nous voyons au-dessous de nous les nombres qui s'y trouvent imprimés. C'est pourquoi nous les estimons de peu de prix. Mais lorsque nous nous mettons à regarder les nombres de plus haut, nous trouvons qu'ils dépassent même notre esprit, et qu'ils subsistent au sein de la vérité même. Et comme la sagesse est le partage du petit nombre, tandis que les sots même peuvent compter, les hommes admirent la sagesse et méprisent les nombres. Il n'en va pas ainsi pour les esprits éclairés et prudents ; plus ils se sont dégagés des souillures terrestres et plus ils contemplent dans la vérité même et le nombre et la sagesse, qu'ils aiment également ; et en comparaison de cette vérité, ni l'or ni l'argent ne leur sont rien, non plus que les autres choses que se disputent les hommes. Il y a plus ; ils sont vils eux-mêmes à leurs propres yeux... Du reste, que le nombre consiste dans la sagesse ou procède de la sagesse ; ou que la sagesse elle-même procède du nombre ou soit dans le nombre, ou enfin que l'on puisse établir que la sagesse et le nombre sont une seule chose sous deux noms, c'est ce qui importe assez peu. Ce qui est clair, c'est que l'un et l'autre est vrai, et d'une vérité immuable [1]. »

Cependant, il est impossible de concevoir dans les

1. *De Libero Arbitrio*. lib. II. cap. XI. Cf. *De Musica*, lib. VI, cap. XIV.

êtres les nombres, et dans les nombres l'unité qui en est le fond et dont les nombres ne sont que les aspects, sans chercher où réside cette unité souveraine et sans reconnaître que cette unité est Dieu.

« Ces nombres, en effet, cette convenance de lignes que nous imprimons par le corps à un autre corps, d'où les recevons-nous dans notre âme, sinon de cette sagesse souveraine qui par un art bien plus merveilleux encore a imprimé les nombres mêmes et la convenance même dans l'univers des corps, qu'elle a façonné en le tirant du néant [1]. »

Aussi bien, tout nous ramène à cette unité suprême qui est Dieu. Il n'y a pas jusqu'aux mouvements les plus habituels du corps, qui n'en réveillent secrètement en nous l'indéclinable idée.

« Que si en marchant, nos pas sont égaux, ou nos coups égaux quand nous battons des mains, ou les mouvements de nos mâchoires égaux, soit que nous mangions, soit que nous buvions, ou ceux de nos ongles égaux lorsque nous nous grattons la tête ; et, en un mot, pour ne point entrer dans une énumération plus longue, s'il y a une force cachée qui nous détourne irrésistiblement, dans l'exercice de nos membres, des mouvements inégaux et nous impose une certaine égalité ; qu'est cela, sinon un enseignement implicite que c'est Dieu qui a formé notre être, et qu'il convient de voir en lui l'auteur de tout accord et de toute harmonie [2] ? » « En Dieu subsiste la su-

1. *De Diversis Quæstionibus* LXXXIII, quæst. LXXVIII.
2. *De Musica*, lib. VI, cap. VIII.

prême, l'immuable, l'inébranlable, l'éternelle égalité[1] ? »

Par conséquent, nous tourner vers cette unité, y tendre, c'est nous tourner vers Dieu.

« Où pensez-vous que soit cette égalité, en présence de laquelle nous désirons que certains corps ou certains mouvements des corps soient égaux, et qu'à y regarder de près nous n'osons leur reconnaître? Direz-vous qu'apparemment elle tient à quelque chose de plus excellent que les corps, mais que vous ignorez si elle est dans l'âme ou au-dessus de l'âme[2] ? Prenez-y garde; il est indubitable que nous concevons cette égalité comme éternelle. Or, d'où croyez-vous que l'âme a pu recevoir l'éternel et l'immuable, sinon du seul être éternel et immuable qui est Dieu[3] ? »

C'est un besoin de notre esprit, que de chercher l'unité pour s'y reposer. Lorsqu'il l'atteint, il est satisfait. Lorsqu'elle lui échappe, il souffre. S'il distingue, c'est afin de se représenter l'un dans sa pureté. S'il rassemble, c'est pour reconstituer l'un. C'est à l'un qu'il aspire, c'est-à-dire à Dieu. Car Dieu est l'unité supérieure par laquelle est un tout ce qui est un. L'unité est le commencement de tous les nombres, elle n'a pas de fin; l'unité souveraine seule n'a ni commencement, ni fin.

Augustin, qui a distingué des nombres sensibles et des nombres intelligibles[4], distingue, en outre, des nombres parfaits et des nombres imparfaits. Ainsi, le

1. *De Musica*, lib. VI, cap. XI.
2. *Ibid.* lib. VI, cap. XII.
3. *Ibid.*
4. *De Libero Arbitrio*, lib. II, cap. VIII.

nombre trois est parfait, parce qu'il se compose d'un commencement, d'un milieu et d'une fin, et que ce commencement et ce milieu égalent la fin. Un est le commencement, deux est le milieu, trois est la fin [1]. Six et neuf sont encore des nombres parfaits, parce qu'ils se composent l'un de deux, l'autre de trois fois trois. Le nombre six a, de plus, une propriété particulière : car il y a trois quotients, le sixième, la moitié, le tiers, et ces trois quotients, un, deux, trois, égalent six [2]. On peut dire également beaucoup de choses de la perfection du nombre sept. Trois en effet est le premier nombre tout impair, et quatre le premier tout pair, et ces deux nombres pris ensemble font celui de sept [3].

Cette perfection relative des nombres tient à la signification mystique des nombres. Par exemple, le nombre de quatre fois dix renferme la connaissance de toutes les choses soumises au temps, attendu que par le nombre quatre se termine le cours des jours et des années. Les journées sont composées d'heures, qui donnent à chaque jour la division du matin, du midi, du soir et de la nuit. L'année a aussi sa division, le printemps, l'été, l'automne et l'hiver. Le nombre dix renferme la connaissance du Créateur et de la créature. Par le nombre trois, la Trinité est représentée et le nombre sept marque la créature, à cause de son âme et de son corps ; dans l'âme, il y a effectivement trois différentes actions, et le corps se compose de quatre élé-

1. *De Musica*, lib. I, cap. XII.
2. *De Genesi ad Litteram*, lib. IV, cap. II.
3. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XXX, XXXI.

ments. En conséquence, ce nombre dix multiplié par le nombre quatre, qui signifie la révolution des temps, nous invite à garder une continence exacte et à nous priver des joies frivoles du siècle présent, c'est-à-dire à jeûner pendant quarante jours [1]. »

1. *De Doctrina Christiana*, lib. II, cap. XVI.

IV. DE LA MÉMOIRE ET DE L'IMAGINATION

L'esprit humain qui conçoit la vérité, s'en souvient après l'avoir perçue.

« Je découvre dans l'esprit humain deux choses, écrit Augustin, la mémoire et la pensée, qui est comme l'œil et le regard de l'âme. Vous voyez, vous percevez par les yeux quelque chose, et vous livrez à la mémoire ce que vous avez perçu ; ce que vous livrez à la mémoire reste au dedans, et y reste caché comme dans un grenier, comme dans un trésor, comme dans un lieu intime et secret. Cependant votre pensée se porte ailleurs et ailleurs aussi votre attention ; ce que vous avez vu n'en demeure pas moins dans votre mémoire, et si cela même n'est pas vu par vous, c'est que votre pensée se dirige vers un autre objet[1]. »

Il y a plus : apprendre n'est, en quelque manière, que se ressouvenir.

De là, la mémoire et la réminiscence. Or, on peut affirmer qu'il ne se rencontre point dans toutes les œuvres de saint Augustin, de théorie philosophique qu'il ait plus approfondie que la théorie de la mémoire. Les vues neuves et ingénieuses, les délicatesses et on dirait presque les subtilités et les recherches, les vives images et les descriptions animées font des pages qu'il a consacrées à ce sujet, en apparence assez borné, quel-

1. *In Joannis Evangelium, Tractatus* XXIII, cap. V

ques-unes des plus admirables qu'ait inspirées l'observation psychologique. C'est pourquoi, il convient sans doute de reproduire, dans leur contexte, les passages principaux de cette analyse, où débordent avec une éloquence entraînante les effusions de piété.

« Je passerai au delà de ces puissances naturelles qui sont en moi pour m'élever, comme par degrés, vers celu qui m'a créé, et j'arriverai à ces vastes champs, à ces palais de la mémoire où sont renfermés les trésors de ce nombre infini d'images qui y sont entrées par les portes de la sensation. C'est là que nous conservons aussi toutes nos pensées, en ajoutant ou diminuant, ou en changeant quelque chose de ce que nous avons perçu par les sens; c'est là que subsiste tout ce qui y a été mis comme en dépôt et en réserve, tout ce que l'oubli n'a point encore effacé et enseveli.

Arrivé à ces plaines de la mémoire, je demande que les idées quelconques que je désire paraissent ; et soudain quelques idées se présentent à moi; d'autres se font chercher plus longtemps et diffèrent davantage à venir, comme si on les tirait avec peine du fond de replis cachés; d'autres sortent en foule, et bien que ce ne soit pas elles que je cherche ni que je demande, elles se produisent, et semblent dire : « N'est-ce point nous que vous cherchez ? » Mais je les repousse comme de la main de mon esprit, et les éloigne de mon souvenir, jusqu'à ce que l'idée que je veux se découvre et sorte du lieu où elle était cachée pour s'offrir à moi. Il y en a d'autres qui, sans quitter leur série, viennent avec facilité dans l'ordre même où je les demande; et les premières, faisant place aux

autres, se retirent pour revenir toutes les fois que je le voudrai. C'est ce qui arrive, lorsque je récite par cœur.

Dans ce même trésor de ma mémoire, je conserve distinctement et sans aucune confusion toutes les perceptions, qui, selon leurs divers genres, y sont entrées, chacune par la porte qui lui est propre, comme la lumière, toutes les couleurs et toutes les figures des corps par les yeux, tous les sons par les oreilles, toutes les odeurs par le nez, toutes les saveurs par la bouche ; et par l'attouchement répandu dans tout le corps, tout ce qui est dur ou mou, chaud ou froid, doux ou rude, pesant ou léger, soit qu'il pénètre en nous, soit qu'il reste hors de nous. Ce grand réceptacle de la mémoire s'ouvre à toutes ces perceptions, pour nous les représenter quand nous en avons besoin : chacune d'elles y entre par la porte qui lui est particulière, et la mémoire les conserve dans ses divers plis et replis, qui sont si secrets et si cachés, qu'aucune parole n'est capable de l'exprimer. Ce ne sont pas néanmoins les choses mêmes qui y entrent, mais seulement leurs images, qui sont toujours prêtes à se représenter à notre esprit quand il veut se les rappeler.

Qui pourrait dire de quelle sorte toutes ces images et toutes ces perceptions ont été formées, encore que l'on remarque assez par quel sens elles ont été apportées et données en garde à la mémoire? Car lorsque je suis dans l'obscurité et dans le silence, je retire si je veux de ma mémoire des couleurs, et distingue le noir d'avec le blanc, ou telles autres couleurs qu'il me plaît, sans que les sons se jettent à la traverse, ni me viennent

troubler au moment où je considère ce que j'ai appris par la vue; et pourtant ces sons sont aussi dans ma mémoire, et comme cachés dans d'autres replis; puisque si je veux qu'ils se présentent à moi, ils se présentent aussitôt. D'autre part, bien que je ne remue pas la langue, et que je ne fasse aucune action de la gorge, je chante autant qu'il me plaît, sans que ces images des couleurs qui sont aussi dans ma mémoire viennent non plus se jeter à la traverse, ni m'interrompre, lorsque j'en tire cet autre trésor qui y était entré par les oreilles. Et je me souviens de la même manière, quand il me plaît, de toutes les autres choses qui ont été apportées par les autres sens et placées dans ma mémoire; car, sans que je fasse aucun usage de l'odorat, je discerne la senteur des lis d'avec celle des violettes, et sans que je goûte ni que je touche rien, je préfère par mon souvenir le miel au vin cuit, et ce qui est poli à ce qui est rude.

Tout ceci se passe en moi-même, dans cette vaste enceinte de ma mémoire. C'est là que le ciel, la terre, la mer, et tout ce que j'ai pu y remarquer, s'offrent à moi aussitôt que je veux, hormis les choses que j'ai oubliées. C'est là que je me rencontre moi-même, et que je me représente ce que j'ai fait, le temps, le lieu où je l'ai fait, et les dispositions dans lesquelles j'étais en agissant; c'est là que je conserve les représentations des choses que j'ai personnellement éprouvées, ou que j'ai crues sans les avoir éprouvées, par le rapport qu'elles avaient avec celles que j'ai éprouvées, et qu'en conférant les unes avec les autres toutes ces expériences, je forme des jugements sur ce qui

peut arriver et sur l'espérance qu'on en doit avoir; et comme si toutes ces choses m'étaient présentes, je dis en moi-même, dans ce vaste espace de mon esprit rempli de tant d'images diverses : « Je ferai ceci ou cela; il en arrivera ceci ou cela; oh! si ceci ou cela pouvait arriver! Que Dieu ne permette pas que ceci ou cela arrive! » Et lorsque je parle ainsi, les images de toutes les choses dont je fais mention s'offrent à moi dans ce riche trésor de ma mémoire, et je n'en pourrais rien dire du tout si elles n'étaient présentes.

Que cette puissance de ma mémoire est grande, mon Dieu! Qu'elle est grande! Ses plis et replis s'étendent à l'infini; et qui est capable de les pénétrer jusqu'au fond? Néanmoins c'est une faculté de mon âme et qui appartient à ma nature. Je ne puis donc pas connaître ce que je suis; et ainsi il paraît que notre esprit est trop étroit pour se comprendre soi-même; et cependant où peut être cette partie de lui-même qu'il ne comprend pas? N'est-elle pas en lui et non hors de lui? Pourquoi donc ne saurait-il la comprendre?

J'avoue que tout ceci me remplit d'admiration et me frappe d'étonnement. Les hommes admirent la hauteur des montagnes, l'agitation des flots de la mer, l'immensité de l'Océan, le cours des fleuves et le mouvement des astres : et ils ne pensent point à eux-mêmes, et n'admirent pas, ce qui est si admirable, que lorsque j'ai parlé de toutes ces choses, je ne les voyais pas de mes yeux, et que néanmoins je n'en aurais point parlé si je n'apercevais au dedans de moi dans ma mémoire, et dans une étendue égale à celle où je les apercevrais au dehors et réellement, les montagnes, les flots, les fleuves

8.

et les astres que j'ai vus, et l'Océan que je ne connais que par le rapport d'autrui. Et cependant lorsque j'ai vu ces choses, je ne les ai point comme enlevées avec les yeux pour les faire entrer en moi : et elles n'y sont point en effet, mais seulement leurs images. Et je sais par lequel de mes sens toutes ces impressions se sont produites en moi.

Mais ce ne sont pas là les seuls souvenirs que comprend cette prodigieuse capacité de ma mémoire. Elle contient aussi tout ce que j'ai appris des sciences, et que je n'ai point encore oublié ; et elle le garde comme dans des lieux secrets et particuliers, très-différents des lieux où les corps sont renfermés : et elle ne conserve pas des images de ces connaissances, mais leurs objets mêmes. Car tout ce que je sais de ces sciences, comme ce que c'est que la grammaire, ce que c'est que la logique, et combien il y a d'espèces de questions, est de telle façon dans ma mémoire, qu'elle n'a pas laissé ces choses au dehors pour n'en recevoir que les images, et que ces choses ne se sont pas évanouies après s'être fait entendre comme s'évanouit la voix, qui, après avoir frappé nos oreilles, imprime une trace de soi, par laquelle, alors qu'elle ne résonne plus, on s'en ressouvient de même que si elle résonnait encore ; ou comme l'odeur qui, en passant et en se dissipant dans l'air, affecte l'odorat de telle sorte, qu'il en porte dans la mémoire une image que nous y retrouvons toutes les fois que nous en rappelons le souvenir : ou comme la viande qui, encore qu'elle n'ait plus de saveur lorsqu'elle est dans notre estomac, semble en conserver dans notre mémoire : ou comme ce que nous touchons, qui bien

qu'ensuite éloigné de nous, ne laisse pas de se représenter à notre mémoire. Toutes ces choses en effet n'entrent pas dans la mémoire, mais la mémoire en reçoit seulement les images avec une incroyable rapidité, et les place comme dans des cellules avec un ordre admirable, d'où, par une manière qui n'est pas moins merveilleuse, nous les retirons en nous les rappelant.

Lorsque j'entends dire que l'on peut proposer touchant un objet quelconque trois sortes de questions; savoir s'il est, ce qu'il est, et quel il est, je retiens dans ma mémoire les images des sons qui ont formé ces paroles; et je sais qu'après avoir passé dans l'air avec bruit, ils se sont évanouis. Mais je n'ai connu par aucun de mes sens les choses que ces sons signifient, ni ne les ai jamais vues ailleurs que dans mon esprit; et ce ne sont point leurs images, mais elles-mêmes que j'ai reçues et enfermées dans ma mémoire afin de les y conserver. Qu'elles disent si elles le peuvent, d'où elles y sont venues. Car quoique je parcoure toutes les portes de mon corps, je n'en trouve point par où ces choses soient entrées.

Mes yeux me disent : Si ces choses sont colorées, nous vous en avons fait le rapport. Mes oreilles me disent : Si elles ont rendu quelque son, c'est nous qui vous les avons fait connaître. Mon nez me dit : Si elles ont eu de l'odeur, je leur ai servi de passage. Mon palais me dit : Si elles n'ont point de saveur, ne m'interrogez pas. Et mes mains me disent : Si elles ne sont point résistantes, nous ne les avons pas touchées et ainsi nous n'avons eu garde de vous les indiquer. D'où

et par où ces choses sont-elles entrées dans ma mémoire? Évidemment, je l'ignore. Car lorsque je les ai apprises, je ne m'en suis pas rapporté à l'esprit d'un autre, mais je les ai remarquées dans le mien propre, et j'ai connu qu'elles étaient vraies, et je les lui ai données comme en dépôt pour me les garder, et me les rendre toutes les fois que je le voudrais. Par conséquent, elles étaient en moi avant même que je les eusse apprises ; mais ce n'était pas dans ma mémoire qu'elles étaient. Comment donc et pourquoi les ai-je reconnues lorsqu'on m'en a parlé, et ai-je répondu : « Cela est ainsi : ce que vous dites est véritable, » sinon parce qu'elles étaient déjà dans ma mémoire, mais tellement reculées et à l'écart, comme dans des antres profonds, que si quelqu'un ne m'eût averti de les en tirer, j'eusse été peut-être incapable d'y penser?

Ainsi, apprendre les sciences dont nous n'avons pas reçu les images par les sens, mais que nous considérons dans notre esprit sans aucune image telles qu'elles sont en elles-mêmes, n'est autre chose que rassembler par notre pensée les notions qui étaient éparses deçà et delà sans aucun ordre dans notre mémoire, et faire en sorte, en les bien considérant, qu'au lieu qu'elles y étaient cachées et comme égarées et négligées, elles soient toujours prêtes à se présenter facilement à nous, lorsque nous voudrons tant soit peu y appliquer notre attention.

Et combien ma mémoire ne conserve-t-elle pas de choses semblables qui sont déjà toutes trouvées et comme sous la main, lesquelles nous sommes dits connaître ou avoir apprises! Que je reste quelque temps

sans les repasser dans mon esprit, elles s'écoulent et s'enfoncent de nouveau de telle façon dans les replis les plus profonds et les plus cachés de ma mémoire, qu'il faut que je les en tire encore par une méditation nouvelle, comme si je ne les en avais jamais tirées, et que dispersées çà et là, je les rassemble dans ce même lieu, puisqu'elles n'ont point d'autre région, afin de les pouvoir connaître. C'est pourquoi, en latin, le mot penser ne signifie primitivement que rassembler..., quoique étant devenu propre aux opérations de l'esprit, il ne serve plus à marquer toute espèce de rassemblement, pour parler ainsi, mais celui-là seul qu'effectue l'intelligence.

La mémoire contient aussi les raisons et les règles innombrables des nombres et des dimensions, encore qu'elle n'en ait reçu aucune par l'intermédiaire des organes des sens, puisqu'elles n'ont ni couleur, ni son, ni odeur, ni saveur, ni rien qui puisse être touché. J'ai bien entendu le son des paroles qui les expriment lorsqu'on en a parlé; mais ce son et ces connaissances sont deux choses toutes différentes. Car ces paroles ont un autre son lorsqu'elles sont grecques que lorsqu'elles sont latines ; au lieu que ces règles et ces raisons ne sont ni grecques, ni latines, ni d'aucune langue.

J'ai vu des lignes tracées par d'excellents maîtres, qui étaient si délicates que les fils des toiles d'araignées ne le sont pas davantage; mais ces autres lignes que je conçois dans mon esprit en diffèrent complétement et ne sont nullement des images de celles que m'a révélées l'œil de la chair. Et celui-là les connaît et les

comprend qui sans avoir aucune pensée d'aucun corps les connaît intérieurement. J'ai aussi perçu par tous mes sens corporels les nombres des choses que nous comptons ; mais ces autres nombres dont nous nous servons pour compter sont d'une bien autre nature et ne sont pas les images des nombres sensibles, et c'est pourquoi ils sont excellemment. Que celui qui ne les comprend pas se moque de moi, qui en parle. Pour moi, j'aurai pitié de ce moqueur.

Je retiens toutes ces choses dans ma mémoire, et je n'ai pas oublié la manière dont je les ai apprises, non plus que tant de mauvais raisonnements que j'ai entendu développer à l'encontre. Et quoique ces raisonnements soient faux, il ne laisse pas néanmoins d'être vrai que je m'en souviens, et je me rappelle aussi que j'ai su discerner dans ces discussions la vérité d'avec le mensonge.

Je m'aperçois bien, en outre, qu'il y a une différence entre ce discernement du vrai d'avec le faux, tel que je le puis faire actuellement, et le souvenir de l'avoir fait fort souvent en repassant souvent ces choses dans mon esprit. Ainsi je me souviens de les avoir souvent comprises. Et si je les comprends à cette heure, je mettrai encore cette claire notion comme en garde et comme en dépôt dans ma mémoire, afin de me pouvoir souvenir ensuite de l'avoir eue présentement. Je me souviens donc de m'être souvenu, tout de même que si je me ressouviens dans quelque temps des choses dont j'ai pu maintenant me souvenir, ce sera par le secours et par la puissance de ma mémoire que je m'en ressouviendrai.

Ma mémoire conserve aussi les diverses affections de mon âme, non pas en la même manière qu'elles sont dans l'âme lorsque l'âme les ressent, mais en une autre manière fort différente et en vertu du pouvoir qui est propre à la mémoire. Car je me souviens, sans être gai, d'avoir été dans la joie; sans être triste, d'avoir été dans la tristesse ; sans être touché de crainte, d'avoir été dans la crainte, et sans rien désirer, d'avoir éprouvé des désirs très-violents. Et au contraire, il arrive quelquefois que je me souviens avec joie d'avoir été triste, et avec tristesse d'avoir été dans la joie.

Il n'y a pas lieu, il est vrai, de tant s'étonner que l'âme se souvienne avec joie des peines que le corps a endurées, puisque autre chose est l'âme et autre chose le corps. Mais comment ne point admirer que la mémoire et l'esprit ne faisant qu'un, l'esprit soit joyeux lorsqu'il se souvient de sa tristesse passée et que la mémoire ne soit pas triste, encore qu'elle conserve le souvenir de cette tristesse? Or, il paraît que la mémoire et l'esprit ne font qu'un, puisque lorsque nous commandons à quelqu'un d'apprendre quelque chose par cœur, nous lui disons : « Tâchez de mettre cela dans votre esprit; » et quand nous oublions quelque chose, nous disons : « Je ne l'avais pas dans l'esprit, cela s'est effacé de mon esprit; » donnant ainsi à notre mémoire le nom d'esprit.

Cela étant, d'où vient donc que lorsque je me souviens avec joie de ma tristesse passée, la joie est dans mon esprit et la tristesse dans ma mémoire; et que l'esprit se réjouissant de la joie qui est en lui, la mémoire ne s'attriste pas de la tristesse qui est en elle?

Est-ce que la mémoire n'est pas une partie et l'une des puissances de l'esprit? Qui oserait soutenir une telle erreur? C'est que la mémoire est comme l'estomac de l'esprit et que la joie et la tristesse ressemblent à des viandes douces ou amères; lorsqu'elles passent dans la mémoire, elles peuvent bien y être renfermées de même que les viandes dans l'estomac, mais sans avoir aucune saveur. J'avoue qu'il serait ridicule d'établir une entière ressemblance entre ces deux choses, mais elles ne sont pas non plus entièrement dissemblables.

Or, quand je dis qu'il y a quatre passions de l'âme, le désir, la joie, la crainte et la tristesse, c'est de ma mémoire que je tire cette connaissance; et lorsque je discours sur ce sujet, en divisant les passions et en les définissant suivant leur genre et leurs différences, c'est de ce même trésor que je tire tout ce que j'en dis, sans toutefois qu'en discourant de ces passions à l'aide du souvenir que m'en fournit ma mémoire, je sois aucunement agité par le trouble qu'il leur appartient d'apporter dans l'âme. Et il est hors de doute que je n'aurais pu par mon souvenir les tirer ainsi de ma mémoire, si elles n'y eussent été avant que je les en eusse tirées.

N'est-ce point que, comme les animaux en ruminant font revenir de leur estomac à leur bouche la nourriture qu'ils ont prise, nous ramenons de la même manière par notre souvenir les choses qui sont dans notre mémoire? Mais si cela est, comment se fait-il que celui qui discourt et qui par conséquent se souvient, ne ressente dans sa pensée, qui semble être en cette rencontre comme la

bouche de son âme, ni la douceur de la joie, ni l'amertume de la tristesse? Est-ce que l'âme est en cela différente du corps, la comparaison que l'on fait de l'un avec l'autre ne pouvant pas convenir en tout? Qui pourrait en effet se résoudre à parler de semblables sujets, si toutes les fois que nous proférons ces mots de tristesse et de crainte nous étions nécessairement obligés de nous attrister et de craindre? Nous n'en parlerions pas néanmoins, si la tristesse et la crainte n'étaient pas dans notre mémoire et si nous n'y trouvions non-seulement les images que le son de ces mots y a imprimées au moyen des sens, mais aussi les notions des choses mêmes qui n'y sont point entrées par les portes de la chair, mais que notre esprit, par l'expérience qu'il a tirée de ses propres passions, a confiées à notre mémoire, ou que notre mémoire a retenues d'elle-même sans qu'elles lui aient été confiées.

Qui pourrait dire, d'un autre côté, si cette impression qui se produit dans la mémoire s'y produit par les images des choses, ou sans aucune image? Car lorsque je nomme une pierre, ou que je nomme le soleil, il n'est pas douteux que leurs images s'offrent à ma mémoire, encore que les choses qu'elles me rappellent soient éloignées de mes sens. Je nomme la douleur du corps sans que cette douleur soit présente, puisque je ne ressens aucune douleur; et pourtant si son image n'était pas présente à ma mémoire, je ne saurais ce que je dirais, et je ne pourrais dans mes discours distinguer la douleur d'avec le plaisir. Je nomme la santé du corps, lorsque je jouis de la santé du corps : et il est certain qu'alors la chose même dont je parle se trouve

présente : et toutefois si son image n'était point dans ma mémoire, je ne pourrais nullement me souvenir de ce que signifie ce mot de santé ; et quand on le profère devant des malades, ils ne sauraient pas non plus ce qu'il signifie, si, par la puissance de la mémoire, ils n'avaient gravée dans leur esprit cette même image de la santé, bien qu'ils soient alors privés de la santé. Je nomme les nombres dont nous nous servons pour compter : et aussitôt, non pas leurs images, mais les nombres mêmes se trouvent présents dans ma mémoire. Je nomme l'image du soleil : et elle est dans ma mémoire, puisque ce n'est pas l'image de l'image que je me retrace, mais l'image même, laquelle se présente à moi aussitôt que je m'en souviens. Je nomme la mémoire et je connais ce que je nomme : mais où le connais-je sinon dans ma propre mémoire ? Et comment ma mémoire est-elle présente à soi-même sinon par soi-même, et non pas seulement par son image ?

Mais lorsque je prononce le mot d'oubli, et que je connais aussi ce que je nomme, comment le pourrais-je connaître si je ne m'en souvenais ? Je ne dis pas si je ne me souvenais du son de ce mot, mais de la chose qu'il signifie, et que je ne pourrais oublier, sans devenir incapable de comprendre le sens de cette parole. Ainsi, lorsque je me souviens de la mémoire, elle se présente aussitôt à moi par elle-même : et lorsque je me souviens de l'oubli, et l'oubli et la mémoire se présentent aussitôt à moi, la mémoire qui fait que je me souviens et l'oubli dont je me souviens.

Mais qu'est-ce que l'oubli, sinon un manque de mémoire ? Comment donc se présente-t-il, pour me faire

souvenir de lui, puisque sa nature est de faire que je ne me souvienne point lorsqu'il est présent? Que si c'est par la mémoire que nous retenons les choses dont nous nous ressouvenons, et que nous ne puissions, lorsque nous entendons proférer le mot d'oubli, connaître ce que ce mot signifie si nous ne nous souvenons de l'oubli; il s'ensuit que l'oubli se conserve dans la mémoire, et qu'ainsi la présence de ce qui fait que nous oublions, nous est quelquefois nécessaire pour nous empêcher d'oublier. Et ne peut-on pas inférer de là que lorsque nous nous souvenons de l'oubli, il n'est point par lui-même dans notre mémoire, mais seulement par son image, puisque s'il y était par lui-même, il ferait que nous l'oublierions au lieu de nous en souvenir?

Qui donc sera capable de découvrir et de comprendre en quelle sorte cela se passe? J'avoue, Seigneur, que j'y trouve une extrême difficulté; et c'est dans l'étude de moi-même que je la trouve. Je suis devenu à moi-même une terre ingrate, que l'on s'emploie inutilement à cultiver avec beaucoup de travail et de sueur. Car je ne m'efforce point maintenant de sonder les profondeurs des cieux. Je ne mesure pas les distances qui se rencontrent entre les astres; et je ne recherche pas comment la terre est équilibrée. Il n'y a point à s'étonner si tout ce que je ne suis pas se trouve être éloigné de moi : mais c'est moi-même qui me souviens des choses dont je me souviens; c'est moi-même, puisque c'est mon esprit qui s'en souvient; et qui peut être plus proche de moi que moi-même? Je ne comprends pas néanmoins quelle est la puissance de

ma mémoire, encore que sans elle je ne pusse me nommer moi-même.

Effectivement que dirai-je, étant assuré comme je le suis, que je me souviens de mon oubli? Dirai-je que ce dont je me souviens ne réside pas dans ma mémoire? Ou bien dirai-je qu'il est nécessaire que l'oubli soit dans ma mémoire pour m'empêcher d'oublier? L'une ou l'autre assertion ne serait-elle pas une absurdité? Comment aussi pourrais-je dire que lorsque je me souviens de l'oubli, c'est l'image de cet oubli, et non pas l'oubli même, qui est conservée dans ma mémoire? Comment le pourrais-je dire, puisque lorsque l'image de quelque objet s'imprime dans notre mémoire, il est nécessaire que l'objet même nous soit présent, afin que cette image s'y imprime. Car c'est ainsi que je me souviens de Carthage et de tous les autres lieux où j'ai été. C'est ainsi que je me souviens des visages de toutes les personnes que j'ai vues, et de tout ce que mes autres sens m'ont rapporté; et c'est ainsi que je me souviens de la santé et de la maladie que j'ai éprouvées dans mon corps. Quand toutes ces choses m'étaient présentes, ma mémoire en a conçu des images que je pusse me retracer et considérer par la pensée, lorsque je voudrais me ressouvenir de ces objets dans leur éloignement et dans leur absence.

Que si c'est par son image et non par lui-même que l'oubli se conserve dans la mémoire, il fallait donc qu'il fût présent afin que la mémoire pût concevoir cette image : or, de quelle sorte l'oubli étant présent, gravait-il cette image dans la mémoire, puisqu'il efface par sa présence les choses mêmes qu'il y trouve déjà im-

primées? Toutefois, bien qu'il soit impossible d'entendre et d'expliquer comment cela arrive, je suis très-assuré que je me souviens de l'oubli même, qui abolit nos souvenirs.

Mon Dieu, cette puissance de la mémoire a je ne sais quoi qui confond, et je ne puis assez admirer sa profonde multiplicité qui s'étend jusqu'à l'infini. Or, cette mémoire est l'esprit, et je suis moi-même cet esprit. Que suis-je donc, ô mon Dieu? Qui suis-je, sinon une nature aux aspects divers, une vie qui déconcerte par l'incroyable variété de ses opérations et de ses puissances?

Voici que je me promène dans les campagnes de ma mémoire, dans ces antres, pour parler ainsi, et ces cavernes innombrables qui sont pleines d'un nombre infini d'infinis genres de choses, soit que la mémoire les conserve par leurs images, comme il arrive en tout ce qui regarde les corps; ou par leur présence, comme en ce qui est des arts; ou par je ne sais quelles marques, comme en ce qui est des affections de l'âme que la mémoire retient alors même que l'âme ne les souffre plus, bien que tout ce qui est dans la mémoire soit dans l'âme. Je me promène, dis-je, et je vole de toutes parts, à travers toutes ces choses, que je pénètre autant que je puis, sans pouvoir jamais en trouver le fond, tant est grande la puissance de la mémoire; tant est grande la puissance de la vie dans un homme vivant, quoique mortel!

Mon Dieu, qui êtes ma véritable vie, que ferai-je donc? Je passerai aussi au delà de cette puissance qui est en moi, et que l'on nomme mémoire, et j'irai plus

outre, afin d'arriver jusqu'à vous, agréable lumière. Que me répondez-vous, Seigneur? Je monterai donc plus haut que mon esprit pour aller à vous, qui êtes si élevé au-dessus de moi, et je passerai au delà de cette puissance qui est en moi, et que l'on appelle mémoire, afin d'atteindre jusqu'à vous autant qu'on y peut atteindre, et de m'unir à vous autant que l'on s'y peut unir. Car les animaux et les oiseaux ont aussi de la mémoire, puisque autrement ils ne pourraient retrouver ni leurs tanières, ni leurs nids, ni s'accoutumer à plusieurs autres objets auxquels ils s'accoutument, n'étant pas possible qu'ils s'y accoutumassent si ce n'était par la mémoire.

Je passerai donc au delà de la mémoire, afin d'arriver jusqu'à celui qui m'a rendu différent des bêtes, et qui, par l'intelligence qu'il m'a donnée, m'a élevé au-dessus des oiseaux du ciel. Je passerai au delà de la mémoire ; mais où vous trouverai-je, ô ineffable douceur, dont rien ne nous peut ravir la possession ? Où vous trouverai-je ?

Si je vous trouve, mon Dieu, hors de ma mémoire, il faut donc que je vous aie oublié. Et comment vous puis-je trouver si je ne me souviens pas de vous? Cette femme de l'Évangile qui avait perdu une drachme, alluma une lampe pour la chercher (*Luc*, xv, 8); et elle ne l'aurait pas trouvée si elle ne s'en fût pas souvenue ; car comment après l'avoir retrouvée eût-elle su que ce l'était, si elle en eût perdu la mémoire ? Je me souviens d'avoir cherché plusieurs choses que j'avais perdues et de les avoir retrouvées. Mais comment ai-je pu savoir que je les avais retrouvées, sinon

parce que quand j'en cherchais quelqu'une, et que l'on me disait : est-ce cela? ou est-ce ceci? je répondais toujours : ce ne l'est pas, jusqu'à ce que l'on me présentât ce que je cherchais. Évidemment, si je n'eusse conservé le souvenir de l'objet perdu, on me l'aurait en vain présenté ; je ne l'aurais pas retrouvé, puisque je ne l'aurais pas reconnu. Et c'est ce qui a toujours lieu, quand nous cherchons un objet que nous avons perdu, et que nous le retrouvons.

Cela pourtant ne paraît pas si étrange lorsqu'il s'agit des objets qui s'éloignent de notre vue sans s'éloigner de notre mémoire, comme pour ce qui est des corps visibles, parce qu'alors nous en conservons l'image au dedans de nous, et que nous la cherchons jusqu'à ce que nous la revoyions ; et quand nous l'avons trouvée, nous la reconnaissons au moyen de cette image que nous en avions conservée dans notre mémoire ; car nous ne disons point avoir trouvé ce que nous avions perdu, si nous ne le reconnaissons; et nous ne saurions le reconnaître, si nous ne nous en souvenons. Par conséquent, ce qui était perdu à l'égard de nos yeux, s'était conservé dans notre mémoire.

Mais lorsque la mémoire même perd quelque chose, comme il arrive quand nous l'oublions et que nous le cherchons pour nous en souvenir ; où le cherchons-nous, sinon dans notre mémoire? Et lorsque notre mémoire nous offre une autre chose, nous la rejetons jusqu'à ce qu'elle nous présente ce que nous cherchons ; et quand elle nous le présente, nous disons : voilà ce que je cherchais ; ce que nous ne dirions pas si nous ne le reconnaissions ; et nous ne le reconnaîtrions

pas si nous ne nous en souvenions. Nous l'avions oublié néanmoins, mais non pas entièrement ; et nous nous servions du souvenir que nous en avions en partie, pour chercher l'autre partie que nous avions oubliée, parce que notre mémoire sentait bien qu'elle ne se représentait pas l'ensemble qu'elle avait coutume de se représenter, et que boiteuse en quelque sorte, n'ayant plus que des habitudes tronquées, elle faisait tous ses efforts pour retrouver ce qui lui manquait.

C'est ainsi que, lorsque nous voyons de nos yeux, ou que nous nous représentons par la pensée une personne qui nous est connue, s'il arrive que nous ayons oublié son nom et que nous le cherchions, nous rejetons tous les autres noms qui ne sont pas celui-là, parce que ces noms ne s'offrent point ordinairement avec l'idée de cette personne ; et nous n'avons de cesse que nous n'ayons retrouvé celui dont l'image accompagnait habituellement dans notre esprit le souvenir de cette personne. Mais d'où ce nom peut-il venir pour s'offrir à nous, si ce n'est de notre mémoire, puisque lors même que nous le reconnaissons quand quelqu'un nous en a avertis, il ne saurait procéder que de la mémoire ? Car nous ne le connaissons pas comme nouveau ; mais notre souvenir fait que nous demeurons d'accord que c'est le nom que nous cherchions ; au lieu qu'on nous en avertirait inutilement, s'il était complétement effacé de notre mémoire. Par conséquent, nous ne pouvons pas dire avoir entièrement oublié ce que nous nous souvenons d'avoir oublié ; et nous ne pourrions pas chercher ce que nous aurions perdu, si nous l'avions de tout point oublié....

Mais vous, Seigneur, en quel lieu de ma mémoire demeurez-vous ? En quel lieu y avez-vous établi votre séjour ? Quel sanctuaire vous y êtes-vous consacré ? Je ne puis douter que vous ne favorisiez ma mémoire de votre présence, mais la difficulté est d'apercevoir en quelle partie de ma mémoire vous résidez. Car lorsque je me suis souvenu de vous, j'ai passé au delà de toutes les puissances qui nous sont communes avec les bêtes, parce que je ne vous trouvais point parmi les images des choses qui sont corporelles. Je suis allé jusqu'à cette partie de ma mémoire à qui je donne en garde toutes les affections de mon âme, et je ne vous y ai pas trouvé davantage. Je suis ensuite entré jusque dans le lieu que mon esprit occupe dans ma mémoire, car l'esprit se souvient aussi de soi-même, et je ne vous y ai pas non plus trouvé, parce que comme vous n'êtes point une image corporelle, ni un de ces mouvements de vie, tels que la joie, la tristesse, le désir, la crainte, le souvenir, l'oubli, ou autres choses semblables ; vous n'êtes pas non plus l'esprit, puisque étant Dieu vous êtes le Seigneur et le maître de l'esprit.

Tout cela est sujet au changement ; mais vous, parce que vous êtes immuable, vous restez toujours élevé au-dessus de toutes choses, et vous daignez cependant habiter dans ma mémoire, depuis que je vous ai connu. Mais pourquoi m'arrêté-je à chercher en quel lieu de ma mémoire vous habitez, comme s'il y avait des lieux dans ma mémoire ? Il me suffit de savoir que vous y habitez, puisque je me souviens de vous depuis que j'ai commencé à vous connaître, et que c'est dans ma mé-

moire que je vous trouve toutes les fois que je me souviens de vous [1]. »

Il était impossible de ne point rapporter ces pages, où brille une originalité si puissante et où éclate une si communicative émotion. Il suffira d'ailleurs d'ajouter qu'en un tel sujet, Augustin se montre comme inépuisable. On relèverait en effet sans peine, dans le cours de ses écrits, de nombreux et nouveaux témoignages de l'admiration que lui cause la mémoire [2].

Mais il est maintenant nécessaire de soumettre à l'analyse ces élévations presque lyriques et d'en dégager la théorie qui s'y trouve contenue.

En premier lieu, Augustin remarque que la mémoire a immédiatement pour objet l'interne et non l'externe. C'est la perception qui nous révèle ce qui est hors de nous. La mémoire a pour rôle unique de nous rappeler, soit les idées que nous avons acquises par la perception, soit encore, une fois qu'elles se sont présentées à notre esprit, les idées que nous trouvons dans notre propre fonds.

Il y a effectivement deux sortes de mémoire : une mémoire sensible et une mémoire intellectuelle.

Qu'il y ait une mémoire sensible, c'est ce que tout le monde reconnaîtra. Les souvenirs que nous fournit la mémoire sensible ne sont, d'ordinaire, autre chose que « des images que l'esprit a perçues à la suite de l'impression faite par les corps sur les organes des sens. Notre pouvoir sur ces images est comme absolu. Nous

1. *Confessionum* lib. X, cap. VIII, XIX, XXV.

2. Voyez notamment : *De Anima et ejus origine*, lib. IV, cap. VII.

pouvons les confier à la mémoire telles que nous les avons reçues, ou les partager, ou les multiplier, ou les resserrer, ou les distendre, ou les ordonner, ou les troubler [1]. »

Ce serait néanmoins une erreur de croire que la mémoire sensible n'ait d'autres objets que ceux-là mêmes qui tombent sous le sens de la vue. Sans doute ces objets seuls peuvent être figurés, sans doute aussi la mémoire des images a une vivacité qui lui est propre ; toutefois l'image n'est pas essentielle au souvenir, et il reste d'expérience constante que nous nous souvenons de toutes les choses qui sont perçues par les sens. Si nous nous rappelons les couleurs et les figures, nous nous souvenons de même des sons, du rude et du poli, des saveurs et des odeurs.

Augustin n'a garde pourtant de renouveler l'hypothèse de l'émission des espèces et des idées représentatives. De l'impression produite par d'autres corps sur notre propre corps naît la sensation, et de la sensation la perception. Au même titre que la perception, le souvenir est un phénomène purement spirituel. Quand je vois la mer, une montagne, le soleil, il n'y a rien qui se détache de cette mer, de cette montagne, de ce soleil pour s'incorporer à moi. A plus forte raison l'idée de cette mer, de cette montagne, de ce soleil, que me rappelle la mémoire, n'est-elle point le résultat d'une émission d'espèces.

Mais si la mémoire réside dans l'âme et non dans le

1. *De Vera Religione*, cap. x.

corps, si elle est une faculté de l'esprit, pure de tout corps alors même qu'elle représente les corps, il n'en faut pas moins distinguer, à côté de la mémoire sensible, la mémoire intellectuelle. Il y aurait, en effet, illusion à prétendre que le souvenir ne va pas sans représentation sensible [1]. Telle est la mémoire des sciences, la mémoire des nombres, la mémoire des opérations intellectuelles.

Ce n'est pas tout. La mémoire intellectuelle nous rappelle nos passions et les états de notre esprit. Et, chose singulière ! nous pouvons nous rappeler nos passions sans en subir actuellement les effets, nos tristesses avec joie et nos joies avec tristesse. La mémoire se souvient même de l'oubli, et, pour retrouver un objet qu'on a égaré, il est nécessaire d'en avoir conservé le souvenir.

Augustin pousse encore plus loin ces divisions de la mémoire. Il distingue la mémoire des choses qui passent et la mémoire des choses qui persistent. Le sage se sert comme d'une esclave de la mémoire des choses qui passent, qui s'écoulent, qui fuient en quelque façon. Cette mémoire est reléguée dans la partie inférieure de l'âme [2]. Il y a, d'un autre côté, une mémoire de ce qui dure. « Je me rappelle mon père qui m'a quitté et qui maintenant n'est plus ; je me rappelle Carthage que j'ai quittée et qui maintenant est encore. Évidemment, tout en s'appliquant au passé, la mémoire a pour objet

1. *Epist.* VII, *Nebridio* (389), cap. I. « *Memoria tibi nulla videtur esse posse sine imaginibus vel imaginariis visis, quæ phantasiarum nomine appellare voluisti : ego aliud existimo.* »

2. *De Ordine*, lib. II, cap. II.

ici un objet qui dure, là un objet qui a cessé d'être [1]. » Et ce n'est pas seulement dans ce sens étroit et équivoque qu'Augustin reconnaît une mémoire des choses qui ne passent pas. Cette mémoire est, à ses yeux, réminiscence. Sans doute il n'accepte point de toutes pièces et repousse même dans quelques-uns de ses principes essentiels la théorie socratique et platonicienne de la réminiscence [2]. Mais il en retient et en défend ce qu'elle renferme de vrai, proclamant très-noble la doctrine qu'énonce Socrate, lorsqu'il affirme qu'apprendre n'est point acquérir des idées nouvelles, mais se rendre présents des souvenirs. En vain objecterait-on que la mémoire ne s'applique qu'aux choses passées, tandis que les idées qu'on acquiert par la science sont éternelles, au témoignage même de Platon, et par conséquent ne peuvent passer. Ceux qui parlent de la sorte ne remarquent pas que ce qui est passé, c'est la vision que nous avons eue de ces choses. Les revoir par la réminiscence, après nous en être détournés et avoir porté nos regards ailleurs, c'est nous en souvenir [3].

C'est en s'élevant à ce point de vue supérieur qu'Augustin n'hésite pas à déclarer que si Dieu doit être cherché au-dessus de la mémoire, Dieu a pourtant sa place dans la mémoire, et qu'ainsi avec l'idée de Dieu apparaît dans la mémoire l'idée de la vie heureuse qui est Dieu.

1. *Epist.* VII, *Nebridio*, cap. I.
2. Voyez ci-après, liv. I, chap. II, II. *De l'Origine de l'Ame.*
3. *Epist.* VII, *Nebridio*, cap. I.

Augustin ne se contente même pas de découvrir dans la mémoire l'idée du Dieu de la raison. Faculté maîtresse, pour ainsi parler, la mémoire, suivant lui, engendre l'intelligence, puis se trouve unie à l'intelligence par la volonté qui procède de l'une et de l'autre. Comment, dès lors, l'étude de la mémoire, la considération de ses déploiements ne porterait-elle pas l'esprit à la conception du Dieu de la révélation, de la divine Trinité [1]?

Assurément, on ne saurait agrandir davantage l'analyse, en elle-même, ce semble, assez circonscrite, de cette faculté qui s'appelle la mémoire.

Cependant, des sublimes hauteurs où il s'est placé, Augustin ne laisse pas que de démêler avec une sagacité rare les conditions et les lois de la mémoire.

La mémoire s'exerce, soit spontanément, soit sous l'influence de la volonté. Or, qui ne comprend tout ce que vaut cette influence, qui est attention?

« Je veux, je suppose chanter un cantique que je sais, écrit l'évêque d'Hippone. Avant de commencer, je l'embrasse tout entier d'avance par l'attente. Aussitôt que j'ai commencé, tout ce que j'en laisse tomber dans le passé, enrichit le domaine de ma mémoire; et la vie de ma pensée, dans cette action, se partage entre le souvenir de ce que j'ai dit et l'attente de ce qui me reste à dire. Cependant mon attention est toujours présente : c'est elle qui doit traverser ce qui est futur pour devenir passé. Plus j'avance dans ce chant, plus l'attente diminue, plus la mémoire s'augmente, jusqu'à

1. Voyez ci-après, liv. I, chap. III, III. *De la Trinité.*

ce que l'attente tout entière étant épuisée, l'action soit tout entière passée dans le domaine de la mémoire[1]. »

L'attention, qui préside aux évolutions des souvenirs, les éclaircit de plus et les ordonne. Enfin, on doit noter, comme condition du souvenir, l'association des idées. Car, « nous ne pourrions pas avoir la volonté de nous souvenir, si nous ne possédions, dans le secret de la mémoire, ou tout ou partie de l'objet dont nous voulons nous souvenir[2]. » Or, de même que la partie rappelle le tout, l'époque rappelle l'événement, l'effet la cause. Nos idées, en un mot, s'associent suivant divers rapports qui facilitent en diverses mesures les opérations de la mémoire.

A la mémoire se rattache, d'une manière étroite, l'imagination.

Effectivement, si la mémoire peut s'exercer sans l'imagination, l'exercice de l'imagination, au contraire, présuppose celui de la mémoire. Il faut à l'imagination, des matériaux auxquels elle s'applique, qu'elle transforme même et qu'elle modifie. Et ces matériaux, que lui fournissent tour à tour les sens et la raison, lui sont rendus présents par la mémoire.

L'imagination, à ce compte, ne se réduit point, dans la pensée d'Augustin, à la simple imaginative. Sans doute nous imaginons des choses corporelles, et nous ne pouvons les imaginer sans l'entremise des sens[3].

1. *Confessionum* lib. XI, cap. XXVIII.
2. *De Trinitate,* lib. XI, cap. VII.
3. *Epist.* VII, *Nebridio,* cap. I.

Ce sont là les représentations immédiates, les reproductions plus ou moins fidèles de la mémoire, φαντασίαι. Mais le rôle de l'imagination ne se borne point, comme celui de la mémoire, à rendre en quelque manière ce qu'elle a reçu. L'imagination assemble ou désunit, diminue ou accroît, retranche ou ajoute. De là, outre les φαντασίαι, les créations qui sont proprement des φαντάσματα. C'est pourquoi, il arrive que nous nous représentons ce que nous n'avons jamais vu. Prenez, par exemple, un homme qui ait été nourri en terre ferme et loin des bords de la mer. La vue d'un verre d'eau ne l'en rendra pas moins capable d'imaginer la vaste étendue de l'Océan [1].

L'imagination qui, de la sorte, dépasse la mémoire et les sens, et qui les dépasse en vertu d'un secret principe de raison, lequel préside à ses combinaisons ; l'imagination, d'ailleurs, le cède à la raison. Il y a telle multiplicité, en présence de laquelle l'imagination expire, tandis que l'entendement l'embrasse comme sans effort. Essayez d'imaginer une figure de mille côtés ; vous n'y parviendrez certainement pas. Au contraire, la raison entend à merveille l'idée de ce polygone. De même, la raison entend la divisibilité de la matière à l'infini, tandis que l'imagination se trouve promptement impuissante à se figurer des molécules un peu ténues. Qu'il s'agisse d'augmenter ou de diminuer indéfiniment le nombre, la raison marche, mais l'imagination ne la suit point. « *Ratio quidem pergit, sed phantasia non sequitur* [2]. »

1. *Epist.* VII, *Nebridio*, cap. III.

2. *De Trinitate*, lib. XI, cap. X.

Cependant Augustin ne borne point l'imagination au monde des sens. Et si déjà il l'a nettement dégagée des limites étroites de l'imaginative, en lui reconnaissant un pouvoir singulier de transformation ; au-dessus de l'imagination sensible, il reconnaît une imagination intellectuelle qui peut agir sur les données fournies par la raison.

En somme, toutes les notions que nous devons à l'imagination, ou images, peuvent être ramenées, suivant lui, à trois classes : les unes, qui nous sont transmises par les sens ; les autres, qui sont les produits mêmes de l'imagination ; d'autres, enfin, qui sont nées de la considération de quelques vérités spéculatives. « *Omnes has imagines... in tria genera commodissime ac verissime distribui video : Quorum est unum sensis rebus impressum, alterum putatis, alterum ratis*[1] »

Dans la première classe sont comprises les images qui représentent, par exemple, ou la ville de Carthage, ou le visage d'un ami défunt, et en un mot toutes celles par lesquelles l'esprit se figure quoi que ce puisse être de tout ce qu'il a autrefois vu et senti, que cela subsiste ou ne subsiste plus.

A la seconde classe appartiennent les images par lesquelles nous nous représentons ce que nous n'avons point vu, mais ce que nous imaginons être ou avoir été de telle ou telle manière.... C'est ainsi que je me représente le visage d'Énée, tel qu'il me plaît, ou au hasard ; celui de Médée avec ses dragons volants ; celui de Chrémès ou de Parménon.

1. *Epist.* VII, *Nebridio*, cap. II.

Dans cette même classe se rangent aussi toutes les fictions, sous le voile desquelles les sages ont caché quelque vérité, ou tout ce que la folie ou la superstition des hommes leur a fait accepter pour vrai, comme le fleuve infernal Phlégéton... l'essieu par où l'on suppose que la terre est percée du midi au nord, et tourne en équilibre avec le ciel, et une infinité d'autres chimères nées de l'imagination des poëtes et des hérétiques. Il faut encore y ajouter toutes les hypothèses auxquelles on a parfois recours en raisonnant; comme si l'on disait : supposons qu'il y ait trois mondes l'un sur l'autre, tels que celui-ci, ou que la terre soit carrée, et ainsi du reste.

Enfin, à la troisième classe se rapportent les images qui se forment en nous par l'étude des nombres et des dimensions ; les unes ont dans la nature quelque chose qui leur correspond comme quand à force de penser et de raisonner on découvre quelle est la figure du monde, et qu'on se la représente telle qu'elle est réellement; les autres reproduisent simplement ce que nous avons appris, ou par des figures dans l'étude de la géométrie, ou par les valeurs et la cadence des sons, dans l'étude de la musique, ou par une infinité d'autres proportions qui se trouvent dans les nombres [1].

Ainsi, non-seulement Augustin ne réduit pas l'imagination à l'imaginative, il l'élève même au-dessus de la fantaisie, c'est-à-dire de l'imaginative qui combine, et lui reconnaît, en certains cas, un objet purement intellectuel. Toutefois, on ne doit pas s'y tromper. Que

1. *Epist.* VII, *Nebridio*, cap. II.

l'imagination se mêle à la raison, c'est là un fait que le saint docteur constate, mais qu'il regrette; car l'imagination lui paraît engendrer toujours quelque erreur, dont la raison a peine à se défendre [1].

Sans doute il peut être utile de nous appuyer sur les formes sensibles pour nous élever à ce que les sens n'atteignent point [2]. Mais, ni la sagesse, par exemple, ni la justice ne sauraient se concevoir par effort d'imagination. La raison seule nous donne ces pures idées. C'est pourquoi, loin de nous être un secours assuré pour nous élever aux vérités éternelles, les images nous deviennent souvent des obstacles.

Aussi bien, Augustin a-t-il trop longtemps subi les prestiges de l'imagination, pour n'entrer point en défiance à l'endroit de cette maîtresse d'illusions. N'était-ce pas l'imagination qui enchaînait aux récits fabuleux des poëtes sa jeunesse ravie? N'était-ce pas l'imagination qui l'avait enflammé de convoitises? N'était-ce pas l'imagination qui, enveloppant son esprit de ténèbres épaisses, l'avait asservi aux sens, de telle sorte que, durant des années, il lui avait été impossible de parvenir à la conception pure de Dieu?

C'est pourquoi, il nous exhorte sans cesse à repousser les ombres et les fantômes de l'imagination, et à rompre tout commerce avec cette faculté dangereuse. Les blessures qu'elle fait à l'âme sont comme inguérissables. « *Nullo enim modo resistitur corporis sensibus, quæ nobis sacratissima disciplina*

1. *Epist.* VII, *Nebridio*, cap. II.
2. *De Vera Religione*, lib. I, cap. XXIV.

est, si per eos inflictis plagis vulneribusque blandimur[1].

L'imagination, en outre, nous précipite dans ces états exceptionnels qui s'appellent la rêverie, le rêve, l'hallucination, l'extase, où, ne nous appartenant plus à nous-mêmes, nous nous repaissons de chimères.

« Les impressions que subit le corps, quand l'âme est émue, peuvent y persister en y déterminant une sorte d'habitude. Remuées ensuite et avivées, en raison des mouvements et des agitations de l'âme, elles nous suggèrent, avec une merveilleuse facilité, les pensées et les songes[2].

L'extase, au contraire, naît alors surtout que l'attention de l'âme se soustrait complétement, s'arrache aux impressions sensibles. Alors, quels que soient les corps qui se trouvent présents, les yeux ouverts ne les voient point, non plus que les oreilles n'entendent aucun son ; le regard de l'âme tout entier reste fixé ou sur les images des corps, dont elle a une vision spirituelle, ou sur des objets incorporels, dont elle conçoit sans aucune image une idée purement intellectuelle[3]. »

Il est vrai que la disposition des organes a grande part à ces visions. Il est vrai même que les démons peuvent les déterminer par les excitations qu'ils produisent dans notre corps[4]. L'imagination n'en reste pas moins la cause dominante de ces situations anomales de notre être.

1. *Epist.* VII, *Nebridio*, cap. III.
2. *Ibid.* Cf. *De Genesi ad Litteram*, lib. XII, cap. XX.
3. *De Genesi ad Litteram*, lib. XII, cap. XII.
4. *Ibid. Ibid.*, cap. XVII, XIX.

CHAPITRE II

L'AME

I. DE LA NATURE DE L'AME

Les idées nous font connaître avec certitude ce qui est, et les nombres, en particulier, nous révèlent dans les êtres l'immuable. La mémoire amasse, conserve, reproduit les trésors de la connaissance, tandis que l'imagination illumine, développe tour à tour ou fausse, offusque cette connaissance.

Or, l'objet de la connaissance est triple, car la réalité elle-même se ramène à un triple objet : Dieu, le monde et l'âme.

Directement et immédiatement, les idées nous révèlent Dieu.

Augustin pose, d'autre part, comme indubitable, que les sens extérieurs nous donnent l'être des corps. Il lui suffit que l'idée que nous avons du monde ne lui semble pas pouvoir être révoquée en doute; il ne cherche point à prouver la réalité objective de cette idée.

Enfin, c'est au sens interne, au sens intime, à la conscience, qu'il rapporte la connaissance que nous avons de l'âme.

Pour Augustin, qu'est-ce donc que l'âme?

Il importe de le remarquer. Augustin ne considère pas tout d'abord dans l'âme uniquement l'âme humaine. Avant d'étudier d'une manière particulière l'âme de l'homme, il commence par se demander ce qu'est l'âme en général, l'âme principe des animaux. L'âme humaine reste d'ailleurs comme le type, d'où il part pour y revenir, et sur lequel il ne cesse d'avoir les yeux fixés.

L'âme peut être exactement définie, suivant saint Augustin, une substance raisonnable, préposée au gouvernement du corps; « *substantia quædam rationis particeps, regendo corpori accommodata*[1]. » L'âme informe et vivifie le corps. C'est ce qui résulte évidemment de ce que l'âme sent par le corps, de ce qu'elle exécute en lui et par lui une foule d'opérations qu'elle ne pourrait aucunement accomplir, si elle n'était la forme qui donne la vie à la masse du corps. Chacun de nous en effet connaît évidemment qu'en lui est la vie ou l'âme, et la conscience l'assure qu'il vit, en même temps qu'elle lui témoigne qu'il se souvient, qu'il veut ou qu'il entend.

Ce n'est pas tout. L'existence d'une âme dans les autres hommes, et même dans les animaux, nous devient certaine, parce que nous surprenons chez les autres hommes et chez les animaux des mouvements, en tout semblables à ceux que nous éprouvons nous-mêmes sous l'empire de quelque passion. En nous, ces mouvements tiennent à l'âme. Les mêmes effets exigent invinciblement chez les autres hommes et chez les animaux les mêmes causes. Augustin ajoute néanmoins qu'à la rigueur tous ces mouvements que nous consta-

1. *De Quantitate Animæ*, lib. unus, cap. XIII.

tons dans les corps des hommes ou des animaux y pourraient être produits directement par l'efficace seule de Dieu et sans qu'il fût besoin d'y supposer aucune âme.

Quant aux plantes, Augustin n'estime point qu'il convienne de leur accorder une âme. L'âme des plantes est une des mille aberration du Manichéisme, et des plus grossières, qu'il répudie absolument. C'est Dieu qui opère le mouvement des plantes, lequel s'appelle intussusception, et qui ajoutant à ce mouvement la chaleur, leur procure nourriture et accroissement.

Cependant, que faut-il penser de l'opinion des Platoniciens qui ont admis une âme du monde [1]? Augustin déclare qu'un tel sentiment ne doit être ni accepté, ni rejeté à la légère. Ce n'est point non plus sans examen qu'il croit permis d'attribuer, ainsi que le font plusieurs, une âme à chaque astre en particulier, comme au soleil et à la lune. Mais, en tout cas, et sans se prononcer sur le fond du problème; que cette âme du monde soit Dieu, c'est ce qu'il nie d'une manière inébranlable. Faire de Dieu l'âme du monde, ne lui paraîtrait pas moins impie que déraisonnable.

Il serait également erroné, à son sens, de ne reconnaître pour tous les animaux qu'une seule âme universelle, au lieu d'attribuer une âme particulière à chaque animal en particulier; car la sensation, par exemple, qu'éprouve un animal n'est point au même moment éprouvée par un autre animal.

D'un autre côté, chez l'homme, et par conséquent

1. *De Civitate Dei*, lib. X, cap. XXIX. Voy. ci-après, liv. I, ch. IV, I. *De la Création*.

aussi dans un autre animal quelconque, il n'y a qu'une âme et non pas deux âmes. Effectivement, une même âme raisonnable suffit pleinement à exécuter les opérations tant intellectuelles que sensitives qui s'accomplissent en nous. Vainement objecterait-on que notre choix se porte tantôt au bien et tantôt au mal. A ce compte, comme ce n'est pas toujours seulement entre deux partis que nous sommes sollicités, mais quelquefois entre trois ou quatre partis différents, sera-t-il donc nécessaire d'admettre trois ou quatre âmes? Cette proposition tombe par son énonciation même. « Simple dans son essence, l'âme est multiple dans ses opérations[1]. » Que si la chair conspire contre l'esprit, que si la loi du corps lutte contre la loi de l'intelligence, ce n'est point là un duel de deux principes contraires violemment unis; ce n'est point, comme le prétendent les Manichéens qui font de la chair une nature ténébreuse et mauvaise, le conflit de deux natures. Ce combat n'est autre chose que la division d'avec elle-même, que le péché a introduite dans l'âme qui est une[2].

Il serait enfin peu sensé de croire qu'il y ait dans le fœtus humain comme une succession d'âmes qui se remplacent les unes les autres. Avant d'avoir le sentiment, le fœtus n'a pas plus besoin d'âme qu'un arbre, et, lorsqu'il commence à sentir, c'est assez de lui accorder une âme raisonnable, laquelle encore est assoupie, comme on l'observe chez l'enfant qui vient de

1. *De Trinitate*, lib. III, cap. II, et lib. X, cap. XI.

2. *De Continentia*, lib. unus, cap. VIII. Voyez ci-après liv. I, ch V, I. *De la liberté humaine et du mal.*

naître. Autrement, on serait conduit à voir dans le fœtus une sorte de monstre à figure humaine et que la résurrection attendrait avec les autres âmes.

Ainsi les considérations générales d'Augustin, sur l'âme, aboutissent, comme on devait le présumer, à une étude de l'âme humaine en particulier.

Cette étude, manifestement, est fort complexe, et nombre de questions peuvent être posées touchant l'âme humaine. Voici, d'après Augustin, les principales. On peut se demander :

Quelle est l'origine de l'âme?

Quelle est sa nature?

Quelle est sa grandeur?

Pourquoi elle a été unie à un corps ?

Quelles modifications elle subit, lorsqu'elle s'unit à un corps?

Ce qu'elle devient lorsqu'elle quitte le corps[1] ?

Tout intéressantes qu'elles soient, considérées séparément, ces questions se ramènent, en définitive, à trois, auxquelles s'attache expressément saint Augustin. La première consiste à savoir ce qu'il faut penser de l'origine des âmes, qui, après la création du premier homme, sont ou ont été données aux autres hommes. La seconde a pour objet d'établir que l'âme est esprit et non pas corps[2]. La troisième concerne la fin de l'âme.

Et d'abord, il s'agit de rechercher si l'âme est spirituelle.

1. *De Quantitate Animæ*, cap. I.

2. *De Anima et ejus origine*, lib. IV, cap. II.

Nulle âme absolument, et très-particulièrement l'âme humaine, ne peut être un corps, c'est-à-dire une chose susceptible de quantité, c'est-à-dire une chose étendue en longueur, largeur et profondeur.

C'est ce qu'Augustin démontre à l'aide de preuves multipliées. « Comment, en effet, le corps serait-il âme, quand le corps et l'âme ont une nature si différente, et comment l'âme ne serait-elle pas esprit, quand l'esprit et l'âme ont une seule et même nature[1] ? » Qu'un corps puisse être changé en un autre corps, cela se conçoit. Mais qu'un corps puisse être changé en une âme, c'est ce qui est absurde[2].

Premièrement, l'âme n'est pas corporelle. Car elle est supérieure au corps. C'est l'âme, en effet, qui donne au corps la vie, qu'aucun corps ne peut communiquer à un autre corps. Le corps n'a par lui-même ni le mouvement, ni le sentiment, sans lesquels on ne saurait entendre la vie. Le propre du corps est uniquement l'étendue, avec les différentes dimensions dont elle est susceptible[3]. L'âme d'ailleurs se meut dans le temps, le corps dans le lieu. Or, la substance qui se meut seulement dans le temps passe avant la substance qui se meut dans le temps et dans le lieu[4].

Secondement, l'âme sait certainement qu'elle est, car elle pense, et alors même qu'elle se tromperait, sa pensée n'en attesterait pas moins son être. « *Sum*, *si*

1. *De Anima et ejus origine*, lib. IV, cap. XIII.
2. *De Genesi ad Litteram*, lib. VII, cap. XX.
3. *De Anima et ejus origine*, lib. IV, cap. XXI.
4. *De Genesi ad Litteram*, lib. VIII, cap. XX.

fallor[1]. » Nul n'a jamais pu douter de la connaissance de son propre être.

Toute âme se connaît donc certainement. L'âme se connaît même plus clairement et mieux qu'une foule d'autres choses, touchant lesquelles elle n'élève pas le moindre doute[2]. Et cependant, elle ne se connaît point en tant que corps, puisque les uns affirment qu'elle est corps, et les autres le nient. Il y a plus. Elle ne peut se connaître en tant que corps. Car dans sa substance, qu'elle connaît et qu'elle connaît tout entière, elle ne découvre ni étendue, ni figure, ni couleur[3]. Comment, si l'âme était corps, ne se connaîtrait-elle point en tant que corps, elle qui se connaît beaucoup mieux que le ciel et la terre, qu'elle connaît par les yeux du corps[4]? Qu'on y réfléchisse! Quand disons-nous que nous connaissons un homme? N'est-ce point lorsque nous connaissons, autant qu'il est en nous, sa vie et sa volonté, lesquelles n'ont ni masse ni couleur? De même, nous nous connaissons nous-mêmes, d'une certitude plus profonde que les autres hommes, parce que nous avons conscience de nous-mêmes, conscience de notre volonté, et cette conscience, néanmoins, ne nous offre avec le corps aucune analogie[5]. Que si en songe l'âme se conçoit elle-même comme corporelle, ce n'est pas qu'elle soit vraiment corporelle. Cela tient aux repré-

1. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XXVI, XXVII; Cf. *De Genesi ad Litt.*, lib. VII, cap. XXI.
2. *De Trinitate*, lib. X, cap. V, VI, VII.
3. *Ibid. ibid.*, cap. X.
4. *De Genesi ad Litteram*, lib. VII, cap. XXI.
5. *De Anima et ejus origine*, lib. IV, cap. XIX.

sentations ou images des corps qu'elle forme en elle-même.

Troisièmement, personne ne peut contester la réalité de ces phénomènes internes de la vie, qui sont la pensée, le doute, etc. Si donc on professe que l'âme est un corps, on est obligé de considérer le sujet des phénomènes internes comme le phénomène d'un sujet plus reculé. On en vient à imaginer, que de même que le corps reçoit dans ses cavités intérieures un autre corps, qui est l'âme; de même l'âme, à son tour, recèle un vide intérieur, où elle reçoit un troisième corps qui est l'esprit. De la sorte, l'homme tout entier comprend trois hommes, l'homme extérieur, l'homme intérieur, l'homme intime. Ce sont là les inepties auxquelles on se condamne, lorsqu'on s'efforce d'établir que l'âme est corporelle [1].

Quatrièmement, si l'âme était un corps, elle ne penserait pas le corps qu'elle serait, comme tous les autres corps, à l'aide d'une représentation et d'une image. Mais elle le penserait comme elle-même et comme sa pensée, par une aperception directe et sans figure. Ce qui n'est pas.

Cinquièmement, l'âme qui sent dans chaque partie du corps, comme si elle y était comprise tout entière, y est du moins présente tout entière, ce qui ne peut aucunement convenir au corps. « L'âme, en effet, ne remplit point totalement le corps comme l'eau fait une outre ou une éponge. Mais c'est en une manière merveilleuse que d'un mouvement tout incorporel elle se

1. *De Anima ejus et origine*, lib. IV, cap. XIV.

mêle au corps afin de le vivifier, et commande au corps par la direction qu'elle lui imprime, et non par le poids d'une masse sous lequel elle le forcerait à céder[1]. »

Sixièmement, « si l'âme était un corps, comment expliquer qu'elle pût comprendre par la pensée, ou contenir dans la mémoire un nombre si prodigieux d'images des corps, et d'une si grande étendue[2]? » Et cependant, il faut de toute nécessité admettre comme incorporelle même la mémoire sensitive, où sont reçues les apparences des corps, lesquelles incontestablement ne sont point des corps, mais des représentations des corps[3]. Ajoutez que beaucoup d'idées ne sont pas représentatives, attendu qu'elles n'ont point pour objet des corps. Telle est l'idée de Dieu. Comment donc l'âme, qui serait un corps, pourrait-elle concevoir l'idée de Dieu, puisqu'il n'y a point d'image de Dieu[4]? Sans doute les sens sont pour l'âme comme des messagers qui l'informent de ce qui concerne le corps. Mais il s'en faut bien qu'elle ait rien de commun avec les corps. Veut-elle, en effet, entendre les choses divines, ou Dieu, ou s'entendre elle-même et considérer sa propre nature? Elle n'arrive au vrai et au certain qu'autant qu'elle se détourne de la vue du corps, et comprenant que les yeux sont plus nuisibles qu'utiles au dessein qu'elle se propose,

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. VIII, cap. XXI. Cf. *Ibid.,* lib. X, cap. XXVI, et surtout *Contra Epistolam Manichæi etc.*, lib. unus, cap. XVI.

2. *De Genesi ad Litteram*, lib. XII, cap. XXIII; *De Anima et ejus origine*, lib. IV, cap. XVII.

3. *De Genesi ad Litteram*, lib. VII, cap. XXI.

4. *De Anima et ejus origine*, lib. IV, cap. XIV.

se sert uniquement du regard de l'esprit [1]. Certes, autre chose est l'âme, autre chose sont les organes du corps. C'est ce qui résulte des faits les plus familiers. Que l'âme soit plongée dans la méditation, et les objets les plus divers frapperont inutilement les yeux du corps; elle n'en aura aucune connaissance. Que si cette méditation est très-intense, nous nous arrêterons tout à coup en marchant, et l'âme distraite cessera de donner l'ordre nécessaire pour que les pieds se mettent en mouvement [2]. Dira-t-on que si l'âme n'est pas le corps, elle est du moins l'harmonie, ou si l'on veut le tempérament du corps? « Quiconque, encore une fois, s'est considéré attentivement soi-même, n'a-t-il pas éprouvé qu'il avait une intelligence d'autant plus pure de la vérité, qu'il pouvait davantage arracher, soustraire son esprit aux sens du corps? Indubitablement, cela ne pourrait pas être, si l'âme était le tempérament du corps. Une chose, en effet, sans nature propre, et qui ne serait pas une substance, mais qui aurait, de même que la forme ou la couleur, le corps pour inséparable sujet, ne s'efforcerait aucunement de se détourner de ce même corps, afin de percevoir l'intelligible, et de se rendre par cette perception d'autant meilleure et plus excellente qu'elle serait parvenue par un dégagement plus complet à de plus claires idées. En effet, la forme ou la couleur, ou même le tempérament du corps, lequel est un certain mélange des quatre natures en quoi consiste le corps, ne peut aucunement se détourner de

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. VII, cap. XIV.
2. *Ibid. ibid.*, cap. XX.

cela même, qui est son inséparable sujet. Ajoutez que les intelligibles auxquels s'élève l'âme quand elle se détourne du corps, ne sont assurément point corporels; et cependant ils sont, et ce sont surtout eux qui sont, puisqu'ils sont toujours les mêmes. Car il n'y a rien de plus absurde que d'affirmer l'être de ce que nous voyons par les yeux, et le néant de ce que nous percevons par l'intelligence; n'y ayant qu'un insensé qui doute que l'intelligence soit incomparablement supérieure aux yeux. Or, lorsqu'elle contemple ces intelligibles immuables, l'âme montre assez qu'elle leur est unie d'une manière merveilleuse et incorporelle, c'est-à-dire non locale. Effectivement, ou ils sont en elle, ou elle est en eux. Et dans les deux hypothèses, ou l'âme et l'intelligible se trouvent dans un rapport d'attribut à substance, ou l'âme et l'intelligible sont substances. Suppose-t-on un rapport d'attribut à substance; le corps n'est pas le sujet de l'âme, de même qu'il l'est de la couleur et de la forme, puisque ou l'âme elle-même est substance, ou elle se trouve dans une autre substance qui n'est pas le corps, comme dans son sujet. Admet-on que l'âme et l'intelligible sont substances, l'âme n'a donc pas le corps pour sujet, de même que la couleur, puisque l'âme est substance. Or, le tempérament du corps a le corps pour sujet, de même que la couleur; l'âme n'est donc pas le tempérament du corps [1]. »

Septièmement, l'âme raisonnable est incorporelle, car ni la faculté même qui juge, ni la sagesse, ou la vérité que contemple la sagesse, n'offrent de linéaments cor-

1. *De Immortalitate Animæ*, lib. unus, cap. x.

porels[1]. Que ceux qui imaginent l'âme corporelle nous apprennent quelle forme, quelle couleur ont les vertus qu'ils se plaisent à suivre dans leurs actions ou à célébrer[2].

Huitièmement, tandis que le corps est composé et divisible, l'âme est simple et une, quoique engagée dans le corps. C'est ce que rend clair une comparaison. Que l'on considère la plus parfaite des figures planes qui est le cercle. La raison nous apprend qu'il n'y a dans le cercle rien de plus essentiel que le point, qui en est l'élément générateur. Or, évidemment, le point n'a pas de parties. Comment, dès lors, s'étonner que l'âme, qui est incorporelle, qui n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur, exerce cependant sur le corps un tel empire, que d'elle dépend le gouvernement de tous les membres, et qu'elle se trouve le centre de l'action, le principe de tous les mouvements du corps? Que si, lorsqu'il s'agit des sens, à qui il n'est donné de rien sentir que de corporel, la grandeur du corps est parfaitement indifférente à leur puissance sensitive, faut-il craindre que l'âme humaine ne soit rien, à cause que la raison, qui est par excellence la vue de l'âme, et comme la seule vue qui la révèle elle-même à elle-même, l'aura convaincue qu'elle est dépourvue de la grandeur qui remplit le lieu[3]? Par cela seul qu'elle est simple et une,

1. Cf. *De Anima et ejus origine*, lib. IV, cap. XIX.

2. *De Genesi ad Litteram*, lib. X, cap. XXIV. « *Necesse est ut justitiam et sapientiam pingant quodammodo in cordibus suis cum formis et coloribus, quas non possunt incorporeas cogitare : nec tamen dicunt, quando justitia vel sapientia moventur, ut vel laudent eas, vel secundum eas aliquid agant, quem colorem, quam staturam, quæ lineamenta vel quales formas conspexerint.* »

3. *De Quantitate Animæ*, cap. XIV.

toute âme, même celle d'un animal, peut être dite une âme spirituelle ou un esprit. Ce serait même se tromper que de croire que les âmes des insectes sont divisibles, parce que leurs parties séparées ne laissent pas de vivre. Car l'expérience journalière prouve que des âmes nouvelles sont créées ou produites dans les parties disposées pour les recevoir [1]. Considérez, dans un mot, le sens qui est comme l'âme du son. Lorsqu'on prononce le mot, le sens ne peut nullement être divisé, tandis que le son peut l'être, qui en est comme le corps [2].

Aussi bien, ceux qui ont affirmé que l'âme est corporelle, se sont-ils laissé abuser par l'ambiguïté des termes. Si on entend par corporel ce qui subsiste, l'âme est corps; car l'âme est une substance. Si on entend, d'un autre côté, par l'incorporel l'immuable, l'âme est corps; car l'âme n'est pas immuable. Mais c'est là un langage équivoque. L'essence du corps consiste à être compris dans l'espace. L'âme qui n'est pas comprise dans l'espace, qui est simple, qui est intelligible, qui est une force, l'âme n'est pas un corps.

« Oui, s'il n'y a de corporel que ce qui occupe quelque espace en longueur, largeur et profondeur, que cela se trouve en repos ou en mouvement, en sorte qu'une moindre partie d'une telle substance occupe une moindre partie de cet espace, et une plus grande une plus grande, et qu'une partie de cette substance soit moindre que le tout, l'âme est incorporelle; at-

1. *De Quantitate Animæ*, cap. XXXII.
2. *Ibid. ibid.*

tendu que ce n'est point par une extension locale, mais par une certaine action de vie qu'elle est présente à toutes les parties du corps qu'elle anime. Il n'y a point effectivement de si petite partie du corps où elle ne soit tout entière, et loin qu'elle n'ait qu'une moindre partie d'elle-même dans une moindre partie du corps, et une plus grande dans une plus grande, elle est toute en chacune aussi bien qu'en toutes, encore que son action soit moins vive dans les unes que dans les autres ; et si toute l'âme sent ce qui ne se passe qu'en une partie de son corps, ce n'est que parce qu'elle est toute en chaque partie. C'est ainsi que nous voyons que quelque petit endroit de la chair vive qu'on puisse toucher, quand ce ne serait qu'un point, toute l'âme s'en ressent, quoique ce point, loin d'être tout le corps, soit presque imperceptible dans le corps. Or, ce qui produit cet effet, ce n'est pas que ce qui se passe dans cet endroit se propage par tout le corps, puisque l'âme ne le sent que dans ce seul endroit. Pourquoi donc toute l'âme est-elle touchée de ce qui ne se passe que dans une partie du corps, sinon parce qu'elle est tout entière où la chose se passe, sans cesser néanmoins d'être présente aux autres parties du corps, où il ne se passe rien de semblable? Car, dès que ces parties sont vivantes, il faut que l'âme y soit présente, puisqu'elles ne le sont que par la présence de l'âme. De sorte que si la même chose se passait en plusieurs endroits à la fois, toute l'âme sentirait tout à la fois ce qui se passerait de toutes parts. Or, l'âme ne pourrait pas être ainsi tout entière en chaque partie de son corps aussi bien qu'en toutes, si elle était étendue dans ce corps, comme

nous voyons que les corps le sont dans l'espace, dont ils occupent une moindre partie par une moindre partie de leur substance, et une plus grande par une plus grande.

Ainsi, quand on pourrait dire que l'âme est un corps, au moins est-il certain que ce n'est pas un corps tel que ceux qui sont composés ou de terre, ou d'eau, ou d'air, ou d'éther; puisque tous ces corps ont plus ou moins de leur substance dans chaque partie plus ou moins grande de l'espace, et que, loin qu'il y en ait aucun qui soit tout entier dans une partie de lui-même, leurs parties ne sont pas moins différentes et séparées les unes des autres que les parties mêmes de l'espace qu'ils occupent. Il résulte de tout ceci, que l'âme, soit qu'on lui donne le nom de corps, soit qu'on dise qu'elle est incorporelle, est d'une nature toute particulière, et une substance infiniment plus excellente que tous les éléments qui composent la masse du monde. Nous ne saurions donc nous la figurer telle qu'elle est par aucune de ces images corporelles, qui nous représentent ce que nos sens peuvent atteindre; et de même qu'elle ne se révèle que par la vie qu'elle donne, nous ne la concevons que par la pure intelligence[1]. »

Effectivement, quelle erreur grossière que celle qui consisterait à considérer l'âme comme un néant, parce qu'elle ne pourrait être dite ni longue, ni large, ni profonde! « Beaucoup d'hommes, il est vrai, sont tellement dominés par la chair, qu'ils pensent qu'il n'y

1. *Epistola* CLXVI *Hieronymo* (415), cap. II.

a que des formes corporelles, et que tout ce qui n'est point corporel, ils le réputent un néant. Ceux qui réfléchissent, au contraire, tout en remarquant que les formes corporelles nous sont en quelque façon plus présentes, se croient néanmoins plus certains de ce qu'ils conçoivent par le pur entendement, indépendamment de toute forme corporelle et de toute ressemblance avec le corps [1]. » Vainement quelques-uns cherchent-ils à raffiner, en professant que le corps qui est l'âme, est comme une cinquième espèce de corps, qui n'est ni la terre, ni l'eau, ni l'air, ni le feu, mais un je ne sais quoi qui n'a pas de nom, et qui pourtant est corps. Si ceux qui avancent un tel sentiment entendent par corps ce que nous entendons nous-mêmes, c'est-à-dire une nature étendue en longueur, largeur et profondeur, et qui occupe une partie de l'espace, ni cela n'est l'âme, ni cela n'est la substance d'où l'âme a été faite. Toute nature de cette espèce peut en effet, dans une partie quelconque d'elle-même, être divisée ou circonscrite par des lignes. Or, si l'âme souffrait une semblable division, il lui serait impossible de concevoir des lignes qui ne puissent pas être coupées dans leur longueur, lignes qu'elle sait pourtant ne pouvoir se rencontrer dans les corps [2]. Au reste, qu'entend-on précisément par corps? S'il n'y a de corporel que ce qui résulte de l'assemblage de membres charnels, ni la terre ne sera corps, ni le ciel, ni les pierres, ni l'eau, ni les astres, ni rien de cette sorte. Si, au contraire, on

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. XII, cap. XXXVI.
2. *Ibid.*, lib. VII, cap. XXI

appelle corps tout ce qui, en raison même de parties plus ou moins grandes, occupe un espace plus ou moins grand, c'est aussi un corps que l'air, c'est aussi un corps que la lumière visible. L'âme, à ce compte, sera-t-elle un corps? Qu'on y prenne garde! On consentirait malaisément, ce semble, à affirmer que Dieu est un corps. Cependant, si l'on estime que l'âme soit un néant, ou je ne sais quoi de subtil et qui s'évapore, parce qu'elle n'est pas un corps, n'est-on pas bien près de croire que là où il n'y a pas de corps, il n'y a pas de substance? S'il en est ainsi, comment osera-t-on affirmer que Dieu n'a pas de corps, et ne pas craindre en même temps de réduire Dieu à un néant[1]? Par conséquent, de deux choses l'une : ou il faut nier à la fois Dieu et l'âme; ou il faut admettre tout ensemble que Dieu existe et que l'âme est spirituelle.

Il est vrai qu'à la différence de Dieu, l'âme est engagée dans un corps. Mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit corps. La vie de l'âme diffère profondément de la vie du corps[2]. L'accroissement de l'âme, lequel est amélioration, ne se mesure point à l'accroissement du corps. Admettez que la perfection de l'âme tienne à la grandeur des membres, et un homme sera d'autant plus prudent qu'il sera plus grand et plus robuste, ce que dément l'expérience. Ce n'est que par métaphore qu'il est permis de dire que l'âme croît avec le temps. Si l'âme croissait lorsqu'augmentent les forces du corps,

1. *De Anima et ejus origine*, lib. IV, cap. XII.
2. *De Vera Religione*, cap. XXIX.

il faudrait convenir qu'elle décroît lorsque diminuent les forces du corps. Or, ces forces diminuent dans la vieillesse ; elles diminuent dans le labeur de l'étude, tandis qu'alors même l'âme gagne évidemment en prudence et en savoir. Ne serait-il pas contradictoire qu'une même chose pût à la fois croître et décroître dans le même temps [1] ? Enfin, que l'âme se développe et croisse en vertu des développements et des accroissements mêmes du corps; quel monstre ne sera-ce point que l'âme du jeune homme ou du vieillard, à qui, enfant, on aura coupé la main [2] ? Il serait superflu d'insister davantage. L'absurdité des conséquences démontre l'absurdité du principe.

Ainsi, l'âme en général, et l'âme humaine en particulier, ne peut être confondue avec le corps. Car le corps est vu et l'âme voit. Le corps est étendu, et l'âme est simple. L'âme qui connaît, connaît aussi l'incorporel. Pendant le sommeil et sans le secours des organes du corps, elle conçoit l'invisible. Bien plus, afin de connaître la vérité, elle se détourne des sens, qui lui sont moins un instrument qu'un obstacle; son intelligence, toute finie qu'elle est, l'élève jusqu'à l'infini.

C'est pourquoi, « la nature de l'âme est supérieure à la nature du corps, et l'emporte de beaucoup sur le corps; c'est une chose spirituelle, une chose incorpo-

1. *De Quantitate Animæ*, cap. xv.

2. *De Anima et ejus origine*, lib. IV, cap. xix. « *Jam illud quale est, dicere quod « anima formam de corpore accipiat, et cum incremento corporis protendatur et crescat; » et non attendere quam monstruosa evadat anima juvenis sive senis, si ejus brachium præcidatur infantis...!* »

relle, voisine de la substance de Dieu. Substance invisible, elle gouverne le corps, meut les membres, dirige les sens; foyer de la pensée, elle est le principe de l'action, le réceptacle qui comprend les innombrables images des objets [1]. »

D'un autre côté, quoique l'âme soit chose incorporelle, voisine de la substance de Dieu, elle n'a pas été tirée de cette substance, non plus qu'elle ne provient point d'une autre substance qui ne serait pas Dieu et que Dieu aurait simplement façonnée [2]. Créée par Dieu, l'âme n'est pas Dieu. Prétendre que l'âme a été formée de la nature de Dieu serait un horrible blasphème [3]. Ce serait même un non-sens. La raison, en effet, et la raison la plus simple, la plus immédiate et la plus vulgaire, raison invincible, et d'autant plus invincible qu'elle appartient à tous les hommes, le sens commun, en un mot, nous enseigne que Dieu est incorruptible, immuable, inviolable; qu'il ne souffre ni indigence, ni faiblesse, ni misère d'aucune sorte. En conséquence, « prétendre que l'âme est une partie de Dieu, comme on ne peut nier que l'âme soit corrompue, puisqu'elle est sotte; qu'elle soit changée, puisqu'elle a été sage; qu'elle ait souffert un déchet, puisqu'elle n'a point la perfection qui lui est propre; qu'elle éprouve du manque, puisqu'elle réclame du secours; qu'elle soit faible, puisqu'elle a besoin de remède; enfin, qu'elle soit mal-

1. *Enarratio in Psalmum CXLV*, 4.

2. *De Anima et ejus origine*, lib. I, cap. IV. Voyez ci-après liv. I ch. II, II. *De l'Origine de l'Ame*, et liv. I, ch. IV, I. *De la Création*.

3. *Ibid.*, lib. II, cap. III.

heureuse, puisqu'elle désire le bonheur; avancer une telle opinion, n'est-ce point d'une manière sacrilége transporter à Dieu toutes ces misères [1] ? »

L'âme, qui n'est pas corps et qui n'est pas Dieu, est un être mitoyen entre le corps et Dieu.

Il y a en effet une nature muable par rapport au lieu, aussi bien qu'au temps, et c'est le corps.

Il y a une nature muable par rapport au temps, mais non pas au lieu, et c'est l'âme.

Et enfin, il y a une nature qui n'est pas plus muable par rapport au lieu que par rapport au temps, et c'est Dieu.

Ce qui est muable, de quelque manière que ce soit, est donc créature; et ce qui est immuable, c'est le Créateur.

Mais, comme les choses ne sont qu'autant qu'elles subsistent et qu'elles sont unes, et que l'unité est le principe de toute beauté, il est aisé de voir, dans cette division des différentes natures, ce qui possède l'être souverainement; ce qui est placé au plus bas degré de l'être, mais qui ne laisse pas d'avoir une véritable existence; et ce qui est entre deux, au-dessus du plus bas genre d'êtres, et au-dessous de l'être souverain.

Cet être souverain est la félicité par essence. L'être du plus bas genre est incapable de bonheur et de malheur. L'être intermédiaire est malheureux quand il penche vers les êtres du dernier genre, et heureux quand il se porte vers l'être souverain [2].

1. *De Moribus Manichæorum*, lib. II, cap. XI.
2. *Epistola* XVIII, *Cœlestino* (390).

L'âme qui n'est pas divine, a donc été faite à l'image et ressemblance de Dieu ; autrement sa pensée ne pourrait saisir l'immuable vérité [1]. Dieu est sa demeure, sa véritable patrie. Que l'âme, d'ailleurs, n'ait pas la même puissance que celui à la ressemblance de qui elle a été faite, cela n'est point merveilleux. Car ni l'ombre du corps n'a la même puissance que le corps. Aussi, c'est dans les mystères un précepte profondément raisonnable, que celui qui ordonne à quiconque désire se rendre tel qu'il a été créé par Dieu, c'est-à-dire semblable à Dieu, de mépriser toutes les choses corporelles et de renoncer à ce monde tout entier, qui est corporel. Il n'y a pas, en effet, pour l'âme, d'autre voie de salut, de rénovation, de réconciliation avec son auteur [2].

Mais de ce que la vie de l'âme est autre que la vie du corps, et de ce que l'âme est supérieure au corps, il ne s'ensuit pas que l'on doive mépriser le corps.

« Le corps, il est vrai, diffère de l'âme par sa nature, mais il n'est point étranger à la nature de l'homme. L'âme, en effet, ne résulte pas du corps, mais l'homme cependant est un composé d'âme et de corps [3]. »

Placé à ce point de vue, Augustin réfute directement ceux qui professent que c'est pour des fautes commises ailleurs, que les âmes ont été précipitées dans les corps comme dans des lieux de châtiment, et qu'elles y endurent des peines proportionnées à leur culpabilité [4]. D'un autre côté, il décrit avec complaisance la beauté

1. *De Vera Religione*, cap. XLIV.
2. *De Quantitate Animæ*, cap. III.
3. *De Continentia*, cap. XII.
4. *De Peccatorum meritis et remissione*, lib. I, cap. XXII.

du corps, laquelle éclate non-seulement dans l'harmonieuse disposition des organes, mais aussi dans la régularité et le concours de leurs fonctions. « Si nous considérons notre corps, quelle bonté et quelle providence de Dieu s'y manifestent de toutes parts! Les organes des sens et les autres membres n'y sont-ils pas tellement disposés; n'y a-t-il pas dans sa forme et sa stature un si bel ordre, qu'il paraît clairement avoir été fait pour le service et le ministère d'une âme raisonnable?

L'homme n'a pas été courbé vers la terre, comme les animaux sans raison; mais sa stature droite et élevée l'avertit de porter ses pensées et ses désirs vers le ciel. D'ailleurs, cette merveilleuse vitesse donnée à la langue et à la main, pour parler et pour écrire, et pour exécuter tant de choses, ne montre-t-elle pas combien est excellente l'âme qui a reçu un corps si bien fait pour serviteur? Que dis-je? Alors même que le corps n'aurait pas besoin d'agir, les proportions en sont observées avec tant d'art et de justesse, qu'il serait difficile de décider si, dans sa structure, Dieu a eu plus d'égard à l'utilité qu'à la beauté. Au moins, n'y voyons-nous rien d'utile qui ne soit beau tout à la fois : ce qui nous serait plus évident encore, si nous connaissions les rapports et les proportions que toutes les parties ont entre elles, et dont nous pouvons découvrir quelque chose par ce que nous voyons au dehors. Quant à ce qui est caché, comme l'enlacement des veines, des nerfs, des muscles, des fibres, personne ne le saurait connaître. En effet, bien que les anatomistes aient disséqué des cadavres, et quelquefois même se soient cruellement exercés sur des hommes vivants pour fouiller dans les parties les plus

secrètes du corps humain, et apprendre ainsi à le guérir; toutefois, comment aucun d'entre eux aurait-il trouvé cette proportion admirable dont nous parlons, et que les Grecs appellent harmonie, puisqu'ils ne l'ont pas seulement osé chercher?

Si nous pouvions la connaître dans les entrailles, qui n'ont aucune beauté apparente, nous y trouverions quelque chose de plus beau et qui satisferait plus notre esprit que tout ce qui flatte le plus agréablement nos yeux dans la figure extérieure du corps. Or, il y a certaines parties dans le corps qui ne sont que pour l'ornement et non pas pour l'usage, comme les mamelles de l'homme, et la barbe, qui n'est pas destinée à le défendre, puisque autrement les femmes, qui sont plus faibles, devraient en avoir. Si donc il n'y a aucun membre, de tous ceux qui paraissent, qui n'orne le corps autant qu'il le sert, et s'il y en a même qui ne sont que pour l'ornement, je pense que l'on comprend aisément que, dans la structure du corps, Dieu a eu plus d'égard à la beauté qu'à la nécessité. En effet, le temps de la nécessité passera, et il en viendra un autre, où nous ne jouirons que de la beauté de nos semblables, sans aucune concupiscence; digne sujet de louanges envers le Créateur, à qui il est dit dans le psaume : « Vous vous êtes revêtu de gloire et de splendeur[1] ! »

Sachons le reconnaître. Ce n'est point dans un but de châtiment que l'âme a été unie au corps, puisque le corps est excellent selon sa nature; mais en vertu de

1. *De Civitate Dei*, lib. XXII, cap. XXIV. Cf. *Enarratio in Psalmum* CXXX; *De Genesi ad Litteram*, lib. VII, cap. XIII.

cette bonté ineffable, à laquelle est due la création. Il n'en reste pas moins que ce fait de l'union de l'âme et du corps soulève les plus difficiles problèmes.

Puisque l'âme est le lieu de la science, l'âme, avant d'être unie au corps, a-t-elle vécu une autre vie et une vie de sagesse[1]? « Avant que je fusse dans le sein de ma mère, ô mon Dieu! s'écrie Augustin, avant ce temps-là, étais-je quelque chose? Personne ne peut me répondre, ni mon père, ni ma mère, ni l'expérience des autres, ni ma propre mémoire[2]. » Augustin, toutefois, rejette la théorie platonicienne des vies antérieures[3].

L'âme n'a-t-elle pas un corps dont elle est inséparable? Augustin enseigne que l'âme peut être, pour un temps indéfini, distraite du corps[4].

Enfin, comment l'âme entre-t-elle dans le corps? comment en sort-elle?

Questions insolubles, ou dont la solution peut beaucoup plutôt être entrevue que connue!

Quoi qu'il en soit de ces difficultés, c'est un fait que l'âme est unie au corps, et cette union est l'homme même.

« Comment donc définirons-nous l'homme? Dirons-nous qu'il est âme et corps, comme nous disons un char à deux chevaux ou un centaure? L'appellerons-nous seulement un corps qui est à l'usage d'une âme maîtresse d'elle-même, comme lorsque nous parlons d'une lanterne, nous ne nommons pas à la fois le feu et

1. *De Libero Arbitrio*, lib. I, cap. XII.
2. *Confessionum* lib. I, cap. VI.
3. Voy. ci-après, liv. I, chap. II, II. *De l'Origine de l'Ame.*
4. Voy. ci-après, liv. I, chap. II, III. *De la Fin de l'Ame.*

le vase qui le contient, quoique ce soit à cause du feu qu'il renferme que nous appelons ce vase une lanterne? L'appellerons-nous seulement une âme, mais en sous-entendant le corps qu'elle régit, comme lorsque nous parlons d'un cavalier, nous ne parlons pas à la fois du cheval et de l'homme, mais de l'homme seul, que pourtant nous nommons ainsi parce qu'il dirige un cheval? Il serait peut-être malaisé, mais, en tout cas, il serait long de discuter cette question, et d'ailleurs cela serait superflu. Soit en effet qu'on définisse l'homme une âme et un corps, soit qu'on réserve à l'âme seule le nom d'homme, le souverain bien de l'homme n'est pas le souverain bien du corps ; mais ce qui est le souverain bien de l'âme et du corps tout ensemble, ou le souverain bien de l'âme seule, voilà le souverain bien de l'homme [1]. En conséquence l'homme, autant qu'un homme en peut juger, est une âme raisonnable qui se sert d'un corps mortel et terrestre. » « *Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore* [2]. »

Et encore : « Il y a trois choses dont l'homme se compose : l'esprit, l'âme et le corps; mais ces éléments d'ordinaire sont ramenés à deux, parce que souvent on comprend sous une seule et même dénomination l'âme et l'esprit. On appelle, en effet, esprit, la partie raisonnable de l'âme dont les bêtes sont privées. L'esprit, voilà donc ce qu'il y a en nous de principal ; ensuite vient la vie, en vertu de laquelle nous sommes unis

1. *De Moribus Ecclesiæ Catholicæ*, lib. I, cap. ~~IV.~~ VI
2. *Ibid. ibid.*, cap. ~~XXVII.~~ 52

à un corps, et qu'on appelle l'âme. Le corps, qui tombe sous les sens, est la dernière partie de nous-mêmes[1]. »

Ainsi le corps est l'instrument de l'âme, et l'âme est la vie du corps. Car l'âme n'est pas seulement présente à la masse du corps prise dans son ensemble, mais elle est simultanément et tout entière présente à chaque partie du corps[2]. De là, dans le corps, une force intérieure, un principe vital incorporel[3].

De l'union de l'âme et du corps résulte l'action réciproque de l'âme et du corps, et cette action tend à la vie. L'homme, en aimant cette union, aime la vie[4]. Le suicide croit faussement qu'il ne sera plus; par sentiment, il désire non pas ne plus être, mais être en repos. La mort lui semble un sommeil[5].

L'amour de la vie est commun à l'homme et aux animaux. Il y a effectivement chez l'homme trois vies : une vie séminale, une vie sensible, une vie intellectuelle[6]. L'homme est, il vit, il comprend[7]. De la sorte, outre la vie purement végétative que nous partageons avec les plantes, *animatio ;* nous en possédons une autre qui nous est commune avec les animaux, *sensus.*

Chez l'homme, aussi bien que chez les autres ani-

1. *De Fide et Symbolo*, lib. I, cap. x.
2. *De Immortalitate Animæ*, cap. XVI.
3. *Confessionum* lib. XV, cap. VI, VII.
4. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XXVII.
5. *Epistola* CXL, *Honorato* (412). Cf. ci-après, liv. I, chap. VI, I. *Du Bonheur et du souverain Bien.*
6. *De Civitate Dei*, lib. V, cap. II.
7. *De Libero Arbitrio*, lib. II, cap. III.

maux, les fonctions vitales s'exercent sous la direction de l'âme. L'âme est, suivant Augustin, la source commune d'où découlent tous les phénomènes physiologiques ou non physiologiques. Cependant, en rapportant à l'âme les phénomènes vitaux, il ne lui attribue point la conscience de ces phénomènes ou des organes[1], et se contente d'indiquer la faculté nutritive et la faculté motrice.

Cette ressemblance de l'homme avec les animaux n'empêche pas néanmoins que l'homme ne se distingue profondément des autres animaux.

« Tous les autres animaux sont soumis à l'homme, non point à cause du corps, mais à cause de l'intelligence que nous avons, tandis qu'ils en sont dépourvus. Bien plus, notre corps même est de telle fabrique, qu'il marque que nous sommes supérieurs aux bêtes et ainsi semblables à Dieu[2]. » « Le corps de l'homme, en effet, est accommodé à une âme raisonnable. Ne considérez point simplement les linéaments et la figure des membres, mais cette droite stature et ce regard tourné vers les cieux. Par là, le corps contemple ce qui est supérieur dans la région même du monde sensible, de même que l'âme raisonnable doit s'élever à ce qu'il y a de plus excellent dans le monde des esprits, et se détourner des choses de la terre pour s'attacher aux choses d'en haut[3]. »

A coup sûr, les animaux ne sont pas de simples machines.

1. *De Quantitate Animæ*, cap. XXIII.
2. *De Genesi contra Manichæos*, lib. I, cap. XVII.
3. *De Genesi ad Litteram*, lib. VI, cap. XII.

« Quoique les bêtes n'aient point ce sens intérieur qui est la conscience, quoiqu'il leur manque, pour louer Dieu, cet esprit raisonnable et capable de discernement, qui appartient à l'homme, nul ne peut nier qu'elles n'aient un instinct de vie qui les porte à chercher des aliments, à prendre ce qui leur est utile, à rejeter ce qui leur est nuisible, des sens pour discerner les choses corporelles, une vue pour les couleurs, une ouïe pour les sons, un odorat pour les odeurs, un goût pour les saveurs, un mouvement qui les porte vers ce qui leur cause du plaisir et les éloigne de ce qui pourrait les offenser [1]. » On doit même avouer que les bêtes ont de la mémoire.

Cependant, entre l'homme et les animaux, quel abîme! Il serait oiseux d'énumérer toutes les différences qui les séparent, de remarquer, par exemple, que l'homme est en possession de signes naturels qui lui sont propres, comme le rire [2]. D'un seul mot, ce qui élève si fort l'homme au-dessus de l'animal, c'est que si l'animal est doué de sensibilité, il est incapable d'arriver à la science. « *Bestiæ vim sentiendi habent, non scientiam* [3]. »

La science, tel est effectivement l'objet de l'intelligence humaine. Connaître et aimer, voilà les deux grandes fonctions de la vie psychologique.

Mais la science est le terme de la connaissance, et non pas le début. Les sens, le sens intérieur, le raison-

1. *Enarratio in Psalmum* CXLVIII.

2. *Confessionum* lib. I, cap. VIII. Cf. *De Libero Arbitrio*, lib. I, cap. VIII.

3. *De Quantitate Animæ*, cap. XXVIII.

nement, la raison marquent comme les degrés par lesquels on y parvient[1].

Il faut, en premier lieu, distinguer les cinq sens des organes des sens.

C'est même peu qu'une semblable distinction pour l'esprit subtil d'Augustin, et cet habile analyste recherche avec la pénétration la plus fine quelles sensations il convient de rapporter à chaque sens en particulier. Il admire notamment ce que peuvent l'ouïe et la vue, comment l'âme sent où elle ne vit pas, et comment elle vit là où elle n'est point. « Car l'âme n'est que dans sa chair, et cependant elle sent même au delà de sa chair. L'âme, en effet, sent où elle voit, puisque voir c'est sentir ; et elle sent où elle entend, puisque entendre aussi c'est sentir. Ou bien donc elle vit là, et par cela même elle y est ; ou bien elle sent là même où elle ne vit pas ; ou elle vit là même où elle n'est pas[2]. »

Du reste, si chaque sens a son action propre, tous les sens n'en concourent pas moins, et aboutissent à une sorte de sixième sens, *sensorium commune*, qui démêle, en même temps qu'il les centralise, les différentes opérations des sens. Ce *sensorium commune* lui-même ne se connaît que par la raison.

« Lorsque nous voyons la couleur, ce n'est pas aussi par la vue que nous voyons que nous voyons ; lorsque nous entendons un son, nous n'entendons pas aussi notre ouïe ; lorsque nous sentons une rose, notre odorat n'a point pour lui-même de l'odeur ; lorsque nous goû-

1. *De Quantitate Animæ*, cap. XXVI, XXVII.
2. *Epistola* CXXXVII *Volusiano* (412).

tons une saveur, le goût n'a point pour lui-même de saveur; lorsque nous touchons quelque chose, nous ne pouvons point toucher notre tact même. Il est manifeste, en un mot, que ces cinq sens ne peuvent point se sentir eux-mêmes, quoique par eux nous sentions les corps... C'est un sens intérieur qui nous permet et de sentir par les sens les choses corporelles, et de sentir aussi les sens corporels. Ce sens intérieur l'emporte donc sur les sens extérieurs, dont il est le modérateur et le juge. — Mais c'est, en définitive, par la raison que toutes ces choses sont connues, et que la raison est connue à elle-même; c'est dans la raison qu'est comprise la science [1]. »

Et ailleurs :

« Quoique nos sens corporels soient frappés, ce ne sont pas eux toutefois qui jugent des objets.

« Nous avons un sens intérieur beaucoup plus excellent, qui connaît ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, l'un par une idée intelligible, et l'autre par la privation de cette idée. Ce sens n'a besoin pour s'exercer ni de pupille, ni d'oreille, ni de narines, ni de palais, ni d'aucun toucher corporel. Par lui je suis certain que je suis, que je connais que je suis, et que j'aime mon être et ma connaissance [2]. »

La sensation suppose trois choses : l'objet extérieur, l'organe qui pâtit, l'âme qui connaît la passion [3]. « *Sensatio est passio corporis per se ipsam non latens animam.* »

Ce n'est pas le corps, en effet, quoique des conditions

1. *De Libero Arbitrio*, lib. II, cap. III et IV.
2. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XXVII.
3. *De Musica*, lib. VI, cap. V.

physiologiques s'ajoutent aux conditions psychologiques dans la sensation [1]; ce n'est pas le corps, c'est l'âme qui éprouve le plaisir ou la douleur. « Quand on dit que la chair souffre ou désire, l'on entend par là ou l'homme entier, ou quelque partie de l'âme que la chair affecte d'impressions fâcheuses ou agréables, qui produisent en elle un sentiment de douleur ou de volupté. Ainsi la douleur du corps n'est autre chose qu'un chagrin de l'âme à cause du corps, et la répulsion qu'elle oppose à ce qui se fait dans le corps [2]. »

Et il en est des idées qui nous viennent des sens comme des sensations. Le corps en est l'occasion, mais non pas la cause. « Le corps, effectivement, n'a pas la force de former quoi que ce soit de spirituel. Supposez que le corps soit endormi, ou qu'il vienne à être violemment troublé, ou que les voies du cerveau, siége de la sensibilité, se trouvent interceptées; l'âme, qui par sa nature ne peut jamais cesser de penser, dans l'impossibilité ou la presque impossibilité où la met le corps de sentir les choses corporelles, de diriger vers les choses corporelles la puissance de son attention, l'âme roule en esprit des images des corps, ou considère celles qui s'offrent à elle [3]. »

Idée sensible ou sensation proprement dite, « sentir n'appartient donc pas au corps, mais à l'âme, par l'intermédiaire du corps [4]. » Car l'âme est supérieure au

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. VII, cap. XIII, XV, XVII, XVIII.
2. *De Civitate Dei*, lib. XIV, cap. XV.
3. *De Genesi ad Litteram*, lib. XII, cap. XX.
4. *Ibid.*, lib. III, cap. V.

corps, et ce qui est supérieur ne saurait être modifié par ce qui est inférieur.

Au-dessus de la perception sensible, apparaît d'ailleurs la conception spirituelle, et au-dessus de la conception spirituelle, la pure pensée.

« Il y a, par conséquent, trois genres de perceptions. Le premier comprend les corps, comme le ciel et la terre avec tout ce qu'ils renferment, et que les sens peuvent atteindre. Le second comprend les images des corps qui se forment ou se conservent dans notre esprit, et par le moyen desquelles nous nous représentons les choses dont nous nous souvenons, et même celles que nous avons oubliées, et de ce genre est encore tout ce qui nous apparaît dans les songes ou dans de certaines extases de l'âme et qui suppose toujours quelque sorte d'étendue. Le troisième, qui ne tient en rien des deux premiers, comprend ce qui non-seulement n'est point corps, mais ce qui n'a nul rapport aux corps, comme la sagesse qui ne se voit que par la pure intelligence, et dont la lumière nous fait seule bien juger de tout le reste [1]. » Ce sont ces trois genres de perceptions qui se rencontrent dans ce seul précepte : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Il y a là, en effet, « une perception des yeux, par laquelle nous connaissons les lettres ; c'est, d'un autre côté, par une perception toute spirituelle que nous pensons au prochain et au prochain absent ; enfin c'est par une pure inspection de l'esprit que nous comprenons que nous devons aimer notre prochain [2]. »

1. *Epistola* CXX, *Consentio*, cap. II (410).

2. *De Genesi ad Litteram*, lib. XII, cap. VI.

Ainsi, perception corporelle, perception spirituelle, perception intellectuelle, voilà les degrés de la perception. Voilà aussi leur hiérarchie, car elles en ont une et ne sont pas toutes égales. La perception spirituelle est supérieure à la perception corporelle, et à la perception spirituelle est à son tour supérieure la perception intellectuelle[1].

Nous l'avons déjà constaté[2]. Il est possible qu'on cherche à établir dans les perceptions spirituelles ou intellectuelles un grand nombre de degrés, de telle façon que l'esprit ait à parcourir une série de révélations plus ou moins lumineuses. Augustin se déclare ici, d'ordinaire, ignorant et incompétent. Il ne distingue rien au delà des trois espèces de perceptions qu'il a déterminées : perceptions corporelles, perceptions spirituelles, perceptions intellectuelles. Quant aux subdivisions de ces trois genres, et à l'ordre qu'il convient de leur attribuer dans chaque genre considéré séparément, il confesse le plus souvent n'en rien savoir[3].

Aussi bien, cette théorie de la connaissance ne contient-elle pas des enseignements profonds?

« Il y a, conclut Augustin, comme un double ravissement de l'âme, la perception spirituelle et la perception intellectuelle.

1. *De Genesi ad Litteram*, cap. XXIV.

2. Voy. ci-dessus, liv. I, chap. I, II. *Des Idées.*

3. *De Genesi ad Litteram*, lib. XII, cap. XXIX. « *Ego visorum vel visionum præter ista tria genera, aut corpore, aut spiritu, aut mente, usque adhuc vel nosse vel docere non possum. Sed quot et quantæ singulorum generum sint differentiæ, ut in unoquoque aliud alio gradatim superferatur, ignorare me fateor.* »

L'âme est-elle ravie vers ces perceptions par où l'esprit conçoit des images semblables aux corps, c'est déjà un avertissement divin et un secours, pour qu'elle comprenne que ce qu'elle perçoit en esprit ce ne sont pas les corps, mais des images des corps.

Que si, de même qu'elle s'arrache aux sens, afin de considérer ces images des corps que l'esprit seul perçoit, elle s'arrache à ces images mêmes et s'élève à cette région des pures idées ou de l'intelligible, où la vérité se montre éclatante, sans être enveloppée d'images, sans être offusquée par les ténèbres des fausses opinions; c'est alors que ses facultés entrent dans un plein et facile exercice. Là, en effet, toute son action consiste à aimer ce qu'elle voit, et sa suprême félicité à posséder ce qu'elle aime. C'est là qu'elle boit la vie heureuse comme dans sa source; c'est de là que lui jaillissent pour la vie présente quelques gouttes de l'eau salutaire qui la fortifient et la mettent à même de vivre au milieu des tentations du siècle, en pratiquant la tempérance, le courage, la justice et la prudence [1]. »

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. XII, cap. XXVI.

II. DE L'ORIGINE DE L'AME

Ni les exigences de son actif et curieux esprit, ni les nécessités du dogme, ni les préoccupations de ses contemporains, ne permettaient à Augustin de passer sous silence la question de l'origine de l'âme ou d'y rester indifférent.

Or, on peut ramener à quatre principales les opinions qui, touchant ce problème ardu, partageaient, au quatrième siècle, les intelligences.

Imbus des traditions du Magisme, restaurateurs, sans le savoir, des doctrines stoïciennes, les Manichéens et les Priscillianistes considéraient l'âme comme une portion de la substance divine.

D'un autre côté, à la suite de Pythagore, de Platon et des Platoniciens, Origène professait que les âmes avaient mené des vies antérieures, d'où, en punition de leurs fautes, elles avaient été précipitées dans le corps, en même temps que dans la vie présente.

Troisièmement, Tertullien, et, en général, les Occidentaux, tenaient que toutes les âmes viennent d'une seule âme, par voie de génération.

Quatrièmement, saint Jérôme et Optat, évêque d'Afrique, pensaient, au contraire, que les âmes sont successivement créées, au fur et à mesure que sont créés les corps.

Entre ces opinions diverses ou contraires, quel sera le choix de l'évêque d'Hippone?

On le sait, Augustin a longtemps donné créance aux assertions des Manichéens, qui, dans tout homme, imaginaient deux âmes, l'une portée au bien, l'autre encline au mal[1].

Cependant peu à peu la lumière s'est faite dans son esprit. Ce n'est pas tout : plus il a partagé les erreurs du Manichéisme, plus il apporte de soin à les réfuter, et il n'y en pas qu'il combatte plus ardemment que celle qui consiste à admettre dans l'homme deux âmes, l'une bonne, l'autre mauvaise. Sur quoi, en effet, fonde-t-on cette dualité? Sur le phénomène interne de la délibération. Mais n'est-ce point plutôt l'unité de l'âme qui résulte nécessairement de ce phénomène? « N'est-ce pas plutôt un signe manifeste de l'unité de l'âme, que la volonté libre puisse se porter ici ou là, revenir d'ici ou de là? Lorsque cela m'arrive, je sens que le moi est un, qui considère l'un et l'autre parti et qui choisit l'un des deux. Mais le malheur veut, la plupart du temps, que des deux partis entre lesquels nous sommes flottants, l'un nous attire par l'agrément, tandis que l'autre nous commande par le devoir[2]. »

Ainsi, chaque homme n'a qu'une âme, et cette âme a Dieu pour auteur. Toute âme, effectivement, étant une vie, toute âme ne peut provenir que de Dieu, source de la vie[3].

Mais si Dieu est l'auteur de l'âme, l'âme ne doit pas

1. *Confessionum* lib. IV, cap. XV; lib. VIII, cap. X; voyez ci-après liv. I, ch. V, I. *De la Liberté humaine et du Mal.*

2. *De duabus Animabus contra Manichæos*, lib. unus, cap. XIII.

3. *Ibid.*, cap. I.

être considérée comme une émanation ou une parcelle de la substance divine.

« L'âme n'est point une portion de la substance de Dieu, autrement elle serait totalement immuable et incorruptible, et par conséquent elle ne pourrait devenir ni meilleure ni pire. Elle ne serait point sujette à se trouver dans un temps avec quelque chose de plus ou de moins qu'elle n'aurait eu dans un autre temps, et il n'arriverait jamais aucun changement à ses sentiments et à ses affections. Or, nous savons bien qu'il n'en est pas ainsi, et ceux qui prennent tant soit peu garde à ce qui se passe en eux-mêmes n'ont pas besoin qu'on le leur prouve. Quant à ceux qui veulent que l'âme soit une portion de la divinité, il ne leur sert de rien de dire que ce n'est pas d'elle-même, mais du corps que lui arrive, et tout ce que nous voyons de dépravation et d'abomination dans les méchants, et ce que les plus gens de bien même éprouvent de faiblesse et d'infirmité : car dès là qu'elle est malade, elle n'est point immuable, de quelque part que viennent ses maladies, puisque, si elle l'était, il ne lui pourrait advenir aucun mal d'aucune part que ce pût être ; ce qui est véritablement immuable et incorruptible, ne pouvant être changé ni corrompu par quoi que ce soit qui survienne. Car ce n'est que ce qui survient qui altère et qui corrompt ; en sorte que si rien ne survenait à nos corps mêmes, ils seraient incorruptibles et invulnérables, et ce que la fable dit de celui d'Achille n'aurait rien eu d'extraordinaire. Ce qui peut être changé en quelque manière, par quelque cause et en quelque partie que ce soit, n'est donc point immuable par sa

nature. Or, ce serait une impiété de dire que Dieu par sa nature ne possède pas une vraie et parfaite immutabilité; l'âme n'est donc point une portion de la substance de Dieu [1]. »

Ce ne serait pas moins se payer de mots et céder à de grossières illusions, que d'assimiler l'œuvre de Dieu aux œuvres de l'homme. Par exemple, on a imaginé que de même qu'en soufflant nous introduisons dans des outres l'air qui nous environne, Dieu souffle nos âmes dans nos corps. « Comparaison qui manque de justesse et qui abonde en impiété! Quoi! Dieu, sans souffrir aucun déchet dans son être, pourrait tirer de sa nature quelque chose de muable, ou, ce qui est pis, produire un ouvrage, en étant à soi-même la matière de son ouvrage! Si l'on veut, en un tel sujet, emprunter au phénomène de la respiration une comparaison, il convient de mieux entendre les termes qu'on emploie. De même que lorsque nous aspirons et respirons, ce n'est pas de notre fonds; mais, comme nous ne sommes pas tout-puissants, c'est de l'air qui nous environne que nous tirons le souffle que nous recevons et que nous rendons; et de même encore que le souffle que nous produisons quand nous respirons n'est pas doué de vie et de sentiment, quoique nous soyons sentants et vivants, de même aussi ce n'est pas de sa propre substance, mais parce qu'il est tout-puissant, de telle sorte qu'il peut créer ce qu'il veut; c'est de ce qui n'est absolument pas, c'est-à-dire du néant, que Dieu peut produire un souffle doué de vie

1. *Epistola* CLXVI, *Hieronymo*, cap. II.

et de sentiment, créature muable d'un créateur immuable[1]. »

L'acte créateur, par lequel Dieu a produit l'âme, exclut en outre l'idée que Dieu qui n'a pas tiré l'âme de lui-même, l'ait tirée d'une matière préexistante. « Il n'est pas vrai que lorsque Dieu a produit l'âme, il ait eu sous la main une matière, comme la poussière dont il a fait Adam, comme la côte d'Adam dont il a fait Ève, comme les eaux dont il a fait les poissons et les oiseaux, ou comme la terre dont il a fait les animaux terrestres[2]. »

Aussi bien, que pourrait être la matière sur laquelle aurait agi Dieu pour en faire l'âme? Elle serait spirituelle ou corporelle. La suppose-t-on spirituelle? Qu'est-ce qu'une matière spirituelle? ou qu'est-ce qu'une matière spirituelle qui n'est pas Dieu? — La suppose-t-on corporelle? Aucun corps ne saurait être changé en âme, à moins qu'on n'accorde que l'âme elle-même appartient à quelque espèce de corps. Or, qui consentirait à déclarer l'âme corporelle[3]?

Il ne serait pas non plus raisonnable de supposer qu'il y ait quelque semence d'âme, soit dans les éléments, soit dans les anges. Car alors, on se verrait obligé d'admettre que l'âme est fille des éléments ou des anges. Mais toute âme, en tant qu'âme, peut-elle exister, qu'elle n'ait Dieu pour auteur? « Si la lumière visible vient de Dieu, à combien plus forte raison l'âme

1. *De Anima et ejus origine*, lib. II, cap. IV. — Cf. *Ibid.*, lib. I, cap. IV, et *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. XXIII.

2. *De Anima et ejus origine*, lib. II, cap. III.

3. Voy. ci-dessus : I, *De la Nature de l'Ame*.

elle-même, qui, en tant qu'elle vit, est chose intelligible, alors même qu'elle est vicieuse [1]. »

En dernière analyse, s'il faut s'expliquer sur cette parole où il est dit que Dieu anima l'homme en lui soufflant à la face, Augustin déclare n'affirmer que deux choses. « C'est, en premier lieu, que l'âme n'est pas la substance de Dieu ; c'est en second lieu, qu'elle est incorporelle, c'est-à-dire non pas corps, mais esprit. Cet esprit n'a pas été engendré de la substance de Dieu ; il ne procède pas de la substance de Dieu, mais il a été fait par Dieu. Et il n'a pas été fait de telle façon que sa nature ne fût que la modification d'une nature corporelle ou d'une âme destituée de raison. Il a donc été fait de rien. C'est pourquoi, cet esprit est immortel eu égard à un certain mode de vie, qu'il ne peut perdre en aucune manière; tandis que si l'on considère une certaine mutabilité, par où il peut devenir ou pire ou meilleur, c'est à bon droit aussi qu'on peut le considérer comme mortel [2]. ».

Ainsi l'âme est créée. Encore cette création doit-elle être entendue. « Gardons-nous de croire, en effet, que Dieu donne toujours des âmes, de même qu'il est toujours celui qui les donne. Lui-même est toujours de telle sorte qu'il ne cesse jamais d'être; mais il ne donnera pas toujours des âmes. Le siècle de la génération étant terminé, et n'y ayant plus de naissance d'êtres qui réclament des âmes, il cessera certainement d'en donner [3]. »

Cependant, démontrer que l'âme a été créée, c'est à

1. *De duabus Animabus contra Manichæos*, cap. II.
2. *De Genesi ad Litteram*, lib. VII, cap. XXVIII.
3. *De Anima et ejus origine*, lib. III, cap. VI.

peu près rejeter du même coup, avec la doctrine de l'éternité des âmes, la doctrine des vies antérieures de l'âme. Et, en effet, Augustin répudie l'une et l'autre hypothèse.

Ceux qui soutiennent l'éternité des âmes, se relèvent de ce principe : que ce qui ne doit pas avoir de fin, ne doit pas avoir de commencement. C'est là une simple affirmation, et non point un principe ; cette affirmation est d'ailleurs une erreur.

D'un autre côté, les âmes n'ont pas connu une vie antérieure, d'où, en punition de leurs fautes, elles auraient été précipitées dans des corps, et dans des corps plus ou moins denses proportionnellement à leurs fautes. Car :

1° La création serait, à ce compte, un châtiment et non un acte de bonté divine.

2° On s'expliquerait mal que les démons eussent des corps aériens, tandis que les hommes ont des corps terrestres.

3° Si le soleil est la demeure d'une âme punie, pourquoi n'y a-t-il pas deux, trois soleils ?

4° Enfin, une série indéfinie d'existences antérieures ne suppose-t-elle pas une série indéfinie d'existences ultérieures ?

Cette doctrine de la préexistence, qui implique pour l'âme avant qu'elle ait été unie à un corps, un état de bonheur et un mérite, est repoussée par Augustin, non-seulement au nom de la raison, mais au nom de l'Eglise, qui, de son temps, sans parler des anciens hérétiques, la condamnait chez les Priscillianistes [1].

1. *De Anima et ejus origine*, lib. III, cap. VII.

La consubstantialité de l'âme avec Dieu et la préexistence des âmes une fois écartées, il reste à se demander si l'âme créée de Dieu est transmise par voie de génération ou s'il y a création successive des âmes.

Le problème de l'origine de l'âme ainsi posé, Augustin reconnaît qu'il est susceptible de quatre solutions différentes. On peut dire, ou bien que les âmes se transmettent par propagation, ou bien qu'une âme toute nouvelle est donnée à chaque nouveau-né; ou bien que les âmes déjà appelées à l'existence sont envoyées par Dieu dans les corps; ou bien qu'elles s'y précipitent d'elle-mêmes [1].

Manifestement, si toutes les âmes viennent de l'âme d'Adam, l'âme d'Adam étant déchue par le péché, toutes les âmes sont déchues, et la rédemption, non-seulement se trouve justifiée, mais devient nécessaire. Cette opinion semble, par conséquent, devoir primer les trois autres dans l'esprit de l'évêque d'Hippone. Néanmoins, tantôt il déclare qu'il n'en faut accepter aucune sans un mûr examen [2]; tantôt il accorde que l'orthodoxie peut s'accommoder indifféremment de l'une ou de l'autre de ces solutions.

« Si, effectivement, une seule âme a été faite, d'où sont tirées les âmes de tous les hommes qui naissent ; quel est celui qui peut dire n'avoir point péché, lorsque le premier homme a péché?

Si, d'autre part, les âmes sont créées une à une au fur et à mesure des naissances, il n'y a point de ren-

1. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. XXI.
2. *Ibid. ibid.*

versement, mais au contraire ordre parfait et convenance, à ce que le démérite du premier homme soit la nature de l'homme qui a suivi, et le mérite de celui-ci la nature de celui-là. Car, comment faire un reproche au Créateur d'avoir voulu ainsi montrer que la dignité de l'âme l'emporte si fort sur les créatures corporelles, qu'une âme peut trouver sa naissance en partant du degré où une autre âme a trouvé sa fin?

Si, en troisième lieu, les âmes existant déjà dans le secret de Dieu, sont envoyées pour animer et diriger les corps de tous les enfants qui naissent, leur rôle, relativement au corps qui est né de la peine du péché, c'est-à-dire de la mortalité du premier homme, consiste apparemment en le gouvernant bien, en le châtiant par la pratique des vertus, en le soumettant à une servitude exacte et légitime, à lui préparer, selon l'ordre et en temps utile, un lieu de céleste incorruptibilité.

Si, enfin, les âmes créées ailleurs ne sont pas envoyées par le Seigneur Dieu, mais viennent d'elles-mêmes dans les corps qu'elles habitent, il est facile de voir que ce n'est nullement le Créateur qu'il faut accuser de l'ignorance et des difficultés qui enveloppent leur volonté propre[1]. »

Mais au fond, les quatre opinions, que, la création de l'âme spirituelle une fois reconnue, on peut mettre en avant touchant l'origine de l'âme, se ramènent à deux :

Ou les âmes sont toutes successivement créées de Dieu;

1. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. xx.

Ou les âmes se propagent les unes les autres par filiation.

Or, l'Écriture, qu'Augustin a constamment en vue, reste muette sur ces deux opinions. Elle n'établit pas la première, elle n'infirme pas la seconde [1].

Voilà Augustin perplexe. Par moment, il est vrai, il est tenté de se ranger à l'avis de saint Jérôme, qui soutient la doctrine des créations successives. « Je ne suis pas touché, écrit-il à l'illustre solitaire, de l'argument par où quelques-uns attaquent cette opinion, en alléguant qu'il paraît indigne de Dieu de créer des âmes pour des conceptions adultères. Il m'est venu à l'esprit bien des réponses à cette objection, et vous la détruisez vous-même par une comparaison admirable, lorsque vous remarquez que du froment dérobé n'en doit pas être moins capable de fructifier; que ce qu'il y a de mal dans ce larcin n'infecte que le voleur et non pas le grain, et que l'impureté de celui qui le jette en terre ne doit pas empêcher la terre de le recevoir et de le nourrir dans son sein. Même avant que j'eusse appris de vous cette belle réponse, j'étais en repos sur cette difficulté, par ce seul principe général, que Dieu tire beaucoup de bien des maux mêmes et des péchés que nous commettons. Mais de plus, si tout esprit sage et qui considère avec des sentiments de piété les ouvrages de Dieu, trouve tant de sujets de le louer dans la création du moindre animal, combien plus en trouve-t-on dans celle, non pas d'un animal quelconque, mais d'un homme! Que si on demande pourquoi Dieu crée, la

1. *De Anima et ejus origine*, lib. I, cap. II.

réponse la plus prompte et la meilleure est de dire que c'est parce que toute créature est un bien, et qu'il n'y a rien de plus digne de la bonté de Dieu que de faire ce qui est bon[1]. »

D'un autre côté, il y a pour Augustin une raison puissante de douter que les âmes soient toutes créées à nouveau, au moment même où se produisent les naissances. C'est que la foi catholique enseigne que les âmes des enfants d'Adam ont contracté le péché originel, et qu'elles sont damnées par Dieu, si elles quittent leur corps avant d'avoir reçu le baptême.

Aux yeux d'Augustin, cette corruption de la nature est flagrante. « La faiblesse des organes est innocente chez les enfants, écrit-t-il, mais non pas leur âme[2]. »

C'est pourquoi aussi, l'explication des peines décernées contre les enfants morts sans baptême, ou même des peines que les enfants souffrent dès leur naissance, ne l'embarrasse pas médiocrement. « Je résiste autant que je puis, continue Augustin, s'adressant à saint Jérôme, je résiste autant que je puis à ceux qui veulent renverser cette opinion, que les âmes sont créées journellement, comme celle d'Adam le fut au commencement du monde. Mais quand on vient aux peines des enfants, je me trouve fort embarrassé et ne sais que répondre. Je ne parle pas seulement des peines de la damnation, où les enfants tombent nécessairement, après cette vie, s'ils meurent sans avoir participé

1. *Epistola* CLXVI, *Hieronymo*, cap. V.
2. *Confessionum* lib. I, cap. VII.

à la grâce de Jésus-Christ par le sacrement de la régénération; je parle même de celles que nous leur voyons souffrir dès cette vie, et qui sont en si grand nombre, que le temps me manquerait si j'en voulais faire l'énumération. On voit les uns sécher de langueur, les autres gémir dans des douleurs cruelles; ils souffrent la faim et la soif, et il y en a qui perdent l'usage de leurs membres, d'autres la vue et l'ouïe, d'autres qui sont tourmentés des esprits malins. Il faut donc montrer comment la justice de Dieu leur peut faire endurer tous ces maux s'ils ne les ont pas mérités, car nous ne saurions admettre ni que ces maux leur arrivent sans que Dieu le sache, ni que quelque puissance à laquelle Dieu ne peut résister les leur envoie, ni que Dieu les cause ou les permette injustement[1]. »

Effectivement, peut-on dire que les âmes existant sans péché ont été rendues pécheresses par Dieu?

Peut-on dire que sans le sacrement du Christ, il est possible qu'elles soient lavées du péché originel?

Peut-on dire qu'elles ont péché ailleurs, avant d'être envoyées dans un corps?

Peut-on dire qu'elles sont condamnées pour les péchés qu'elles n'ont jamais commis?

Si rien de tout cela ne peut être dit, et qu'on prétende, néanmoins, que les petits enfants ne sont point entachés du péché originel, et qu'ils ne sont pas damnables, alors même qu'ils mourraient sans avoir été régénérés par le baptême; on s'abîme dans l'hérésie de Pélage.

Espère-t-on prouver, à l'aide du témoignage des Écri-

1. *Epistola* CLXVI, *Hieronymo*, cap. VI.

tures, que les âmes ne sont point engendrées par voie de propagation, mais que Dieu les crée à nouveau avec les corps? Qu'on le prouve si on le peut, et on aura dissipé pour l'esprit des doutes d'une extrême conséquence[1].

Nous venons de le rappeler. Augustin ne pense pas qu'il soit possible de trouver dans les Livres saints une telle démonstration; mais il veut à tout le moins que ceux qui soutiennent la théorie des créations successives, et combattent la doctrine de la propagation, prennent à tâche d'éviter les quatre erreurs suivantes. Qu'ils ne croient pas :

1° Que c'est Dieu qui rend les âmes pécheresses par un péché originel qui leur est étranger;

2° Que les enfants morts sans baptême sont capables de parvenir à la vie éternelle et au royaume des cieux, le péché originel se trouvant aboli par un autre moyen quelconque;

3° Que les âmes ont péché ailleurs avant d'être unies à un corps, et que c'est en punition de cette faute qu'elles ont été enfermées dans une chair pécheresse;

4° Que les péchés qu'on n'a point rencontrés en elles ont été justement punis, parce qu'ils ont été prévus, alors même qu'il n'a pas été donné à ces âmes d'arriver à la vie, où elles les auraient commis[2].

Augustin enseigne-t-il donc que les âmes sont engendrées les unes des autres par voie de propagation?

1. *De Anima et ejus origine*, lib. I, cap. XIV.
2. *Ibid.*, *ibid.*, cap. XIX. Cf. *Ibid.*, lib. III, cap. XV.

C'est ce que n'hésite point à affirmer Beausobre[1]. D'après lui, quoique l'évêque d'Hippone ne soutienne pas explicitement la doctrine de la propagation des âmes, il la préfère à la doctrine de la création,

1° Parce qu'elle met à l'abri la justice et la sainteté de Dieu;

2° Parce qu'elle explique cette parole de saint Paul : « Dans Adam tous les hommes ont péché. »

Au contraire, dans son commentaire sur les *Confessions*[2], Dom Martin conclut que, sans rien décider, Augustin inclinait à penser que l'âme existait, avant d'être unie au corps qu'elle anime.

Enfin, on pourrait citer tel passage de saint Augustin, où le pieux évêque, avouant son ignorance, déclare n'oser point se prononcer en cette difficile matière[3].

Cependant, après tout, les textes semblent donner raison à l'auteur de l'*Histoire du Manichéisme.*

S'il est, en effet, touchant le délicat problème de l'origine de l'âme, une opinion qu'Augustin s'applique à défendre, c'est celle de la propagation[4].

Contre cette doctrine objectera-t-on que les fils ont

1. *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme.* Amsterdam, 1734; 2 vol. in-4°.

2. T. II, p. 72, note 1.

3. *De Anima et ejus origine*, lib. IV, cap. II.

4. Voy. notamment : *Epistola* CXC, *Optato* (418), cap. I. « *De animæ origine antequam aliquid admoneam sinceritatem tuam, scire te volo in tam multis opusculis meis nunquam me fuisse ausum de hac quæstione definitam proferre sententiam, et impudenter referre in litteras ad alios informandos, quod apud me non fuerit explicatum.* »

souvent un caractère qui diffère de celui de leurs parents? Augustin répond que ce n'est point sur les ressemblances des parents et des enfants que se fondent ceux qui la défendent; car ils savent bien qu'il y a des fils qui diffèrent de leurs parents. Et comment s'en étonner? Un même homme n'offre-t-il point dans sa conduite les disparates les plus choquantes? Néanmoins on n'estimera certainement pas, pour cela, qu'il a reçu une autre âme, mais plutôt que sa vie a été changée en bien ou en mal [1].

Augustin s'efforce, en outre, de prémunir ceux qui tiennent pour la propagation des âmes, contre l'erreur que peut impliquer cette théorie. Effectivement, si l'on professe que l'âme se propage à la manière des corps, ne s'expose-t-on point à tomber dans les imaginations déplorables qui font l'âme corporelle?

« Je conjure donc, autant qu'il est en mon pouvoir, écrit Augustin, ceux qui adoptent l'opinion que les âmes se transmettent des parents aux enfants, je les conjure de se considérer soigneusement eux-mêmes, et d'arriver ainsi à cette persuasion que leurs âmes ne sont pas des corps. Il n'y a pas de nature, en effet, dont la considération attentive puisse nous mettre mieux à même de concevoir comme incorporel Dieu qui subsiste immuable au-dessus de toutes ses créatures, que celle qui a été faite à son image. Et réciproquement, on ne se trouve jamais plus près, ou, mieux encore, il n'est jamais plus logique de croire que Dieu aussi est un corps, que lorsqu'on a cru que l'âme est un corps.

1. *De Anima et ejus origine*, lib. II, cap. VI.

C'est pourquoi, les hommes qui sont accoutumés aux choses corporelles et dominés par leurs sens, refusent de croire que l'âme soit autre chose qu'un corps, craignant que si elle n'est pas un corps, elle ne soit rien; et, en conséquence, ils craignent d'autant plus de croire de Dieu qu'il n'est pas un corps, qu'ils craignent davantage de croire que Dieu n'est rien. Ainsi, pourquoi Tertullien a-t-il cru que l'âme est un corps? C'est qu'il n'est point parvenu à concevoir l'âme incorporelle, et que par cela même il a craint qu'elle ne fût rien, si elle n'était corps. Et c'est le même sentiment qu'il a exprimé sur Dieu, quoique cet esprit, d'ailleurs si pénétrant, abandonne parfois son opinion, vaincu qu'il est par la force même de la vérité [1]. »

Ce qui importe, par-dessus tout, suivant saint Augustin, c'est de ne pas blesser l'orthodoxie. Or, la doctrine de la propagation des âmes s'y trouve peut-être mieux accommodée qu'aucune autre. C'est en ce sens qu'il écrit à Optat et à Vincentius Victor, leur démontrant ce qu'il y a de certain touchant l'origine de l'âme, ce qu'on peut raisonnablement mettre en doute ; comment en une semblable question il faut principalement conserver intact cet enseignement de la foi, qui nous apprend que nul ne naît d'Adam sans être enveloppé dans les liens de la damnation, et que nul n'en saurait être dégagé qu'en renaissant par Jésus-Christ. Encore une fois, oublier ce précepte, c'est s'exposer à reproduire l'hérésie funeste de Pélage [2].

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. X, cap. XXIV, XXV.

2. *Epistola* CXC, *Optato*, cap. I, VI. *Epistola* CCII *bis*, *Optato* (420), cap. I, VI.

C'est aussi dans le même sens, qu'Augustin termine sa lettre à saint Jérôme : « Je ne demande pas mieux, lui dit-il en finissant, que cette opinion de la création journalière soit la mienne aussi bien que la vôtre, si elle n'est point contraire aux articles inébranlables de notre foi; mais si elle y est contraire, elle ne doit être non plus la vôtre que la mienne. En définitive, quoique je souhaite très-ardemment être éclairé et que je conjure Dieu de me tirer par votre secours de l'ignorance où je suis sur ce sujet, néanmoins si je ne méritais pas une telle faveur, ce que je le prie de ne pas permettre, je lui demanderai la patience, puisque notre foi nous enseigne à ne jamais murmurer contre lui, quoiqu'il nous laisse frapper à la porte sans nous ouvrir. Je me souviens que Jésus-Christ a dit aux apôtres mêmes : « Il me resterait bien des choses à vous dire, mais vous ne sauriez encore les porter (*Joan.* XVI, 12). » Je me considère donc comme étant de ceux pour qui cela a été dit, et je n'ai garde de trouver mauvais que Dieu ne me juge pas digne de savoir ce que je désirerais, puisque ce désir même de savoir m'en rendrait d'autant plus indigne. Il y a beaucoup d'autres choses que je ne sais pas non plus; et il y en a tant qu'il me serait impossible de les nombrer. Je me résignerais même volontiers à ignorer celle-ci, n'était que je crains pour de certains esprits, qui ne sont pas assez sur leurs gardes, qu'en se laissant aller à quelqu'une de ces quatre opinions, ils ne s'écartent de ce que la vérité de la foi nous enseigne. Mais en attendant que je sache à quelle opinion il faut me ranger, je crois qu'on ne m'accusera pas de témérité quand je dirai

que celle qui est la vraie n'a rien de contraire à la foi constante et inviolable par laquelle l'Église croit que les enfants, non plus que les hommes, ne peuvent être délivrés de la damnation qu'au nom de Jésus-Christ, et par la grâce qu'il a déposée dans ses sacrements[1]. »

En somme, Augustin, en agitant le problème de l'origine de l'âme, n'a point cédé à une fantaisie de l'imagination, non plus qu'à un mouvement de pure curiosité. Il a cru servir les intérêts de la religion. D'un autre côté, une fois aux prises avec les difficultés qui enveloppent cette question, il a eu moins à cœur d'en indiquer la solution précise, que d'éviter les erreurs dont elle a été, ou peut être l'occasion. Or, ces erreurs sont nombreuses. Lui-même en compte jusqu'à onze :

1° Ce n'est pas du néant que Dieu a tiré l'âme; il l'a faite de sa propre substance.

2° C'est pendant un temps infini, et ainsi toujours, que Dieu donne des âmes, de même que lui qui les donne existe toujours.

3° L'âme a perdu par la chair quelque mérite, qu'elle aurait eu avant la chair.

4° L'âme répare par la chair son ancien état, et renaît par la même chair, par laquelle elle avait mérité d'être corrompue.

5° L'âme a mérité d'être pécheresse avant tout péché.

6° Les enfants, prévenus par la mort, avant d'être baptisés, peuvent obtenir la rémission du péché originel.

1. *Epistola* CLXVI, *Hieronymo*, cap. IX.

7° Ceux que Dieu a prédestinés au baptême, peuvent être soustraits à cette prédestination et périr, avant que ce que le Tout-Puissant a prédestiné en eux soit accompli.

8° C'est des enfants qui périssent avant d'être nés de nouveau en Jésus-Christ, qu'il a été écrit : « Il a été enlevé de peur que la malice ne changeât son entendement. »

9° Parmi les demeures, dont le Seigneur a dit qu'elles sont dans la maison de son Père, il y en a quelques-unes hors du royaume de Dieu.

10° Il faut offrir le sacrifice des chrétiens pour ceux qui sont sortis du corps sans être baptisés.

11° Quelques-uns de ceux qui ont quitté cette vie sans avoir reçu le baptême du Christ, ne vont pas sans doute dans le royaume de Dieu, mais dans le paradis ; mais plus tard, lors de la résurrection des morts, ils parviendront aussi à la béatitude du royaume des cieux [1].

Quoi qu'il en soit de ces difficultés théologiques et philosophiques, dont plusieurs échappent complétement à notre examen, dont quelques autres n'ont pas encore été abordées par Augustin ; l'évêque d'Hippone, qui se montre inébranlable dans la foi, ne paraît pas moins résolu à ne se prononcer en une pareille matière qu'avec une extrême réserve. Que d'autres blâment sa timidité [2]. Pour lui, il ne s'étonne guère de ne pouvoir éclaircir

1. *De Anima et ejus origine*, lib. III, cap. XXV.

2. *Epistola* CXLIII, *Marcellino* (412). « *Hæc autem verba tam caute a me posita, ut nulli de animæ exortu quatuor illarum opinioni rationive præscriberem, hi tantum reprehendant, qui reprehendendam putant eamdem ipsam de re tam obscura cunctationem meam : contra quos non*

toutes les obscurités de la connaissance de l'âme, lorsqu'il y a dans la connaissance même du corps tant de détails qui lui échappent. Quoi ! si nous voulons savoir à quel moment la semence de l'homme se change en sang, à quel moment en chair solide, à quel moment se durcissent les os, à quel moment la moelle commence à s'y former, on nous reprochera peut-être notre témérité. Ne cherchez pas, dira-t-on, des choses qui vous dépassent; ne scrutez point des profondeurs où vous vous perdriez. Et s'il s'agit de l'origine de l'âme, il n'y aura rien là qui reste inaccessible à notre compréhension [1] ! Quand donc, conclut Augustin, on se pose ces questions et une foule d'autres semblables, qu'aucun sens n'est capable de pénétrer, et qui sont placées loin de notre expérience, et comme cachées dans les plus secrètes profondeurs de la nature, l'homme ne doit pas rougir d'avouer qu'il ignore ce qu'il ignore [2].

Ce loyal sentiment de notre invincible ignorance, cette virile circonspection, cette attache aux Écritures, ce sont là d'ailleurs des motifs non point d'abandonner nos recherches sur l'âme, mais de les diriger prudemment. En effet, toutes les questions relatives à l'âme semblent doublement importantes à saint Augustin. Il nous est nécessaire de les examiner, afin d'éviter les

me defendo, quod recte faciam in ea re cunctari, cum omnino non dubitem et immortalem esse animam, non ita ut Deus, qui solus habet immortalitatem (I Tim. VI, 16), *sed modo quodam sui generis; et eam esse creaturam, non substantiam Creatoris, et si quid aliud de natura ejus certissimum teneo.* »

1. *De Anima et ejus origine*, lib. IV, cap. V.

2. *Epistola* CXC, *Optato*, cap. V.

embûches de l'hérésie ; il nous est nécessaire de les résoudre, pour satisfaire les besoins impérieux de notre intelligence.

« Quelle est l'origine de l'âme, que fait-elle ici-bas, combien diffère-t-elle de Dieu, quelle est l'essence de sa double nature, jusqu'à quel point meurt-elle, et comment se prouve son immortalité? De quelle importance ne sont pas de semblables questions! Assurément, elles sont de l'ordre le plus relevé et appellent la certitude[1]. »

1. *De Ordine*, lib. II, cap. v.

Si la vie est pleine de mystères, que penser de ce phénomène qu'on appelle la mort?

« Tout le temps de cette vie, remarque saint Augustin, qu'est-ce autre chose qu'une course vers la mort, dans laquelle il n'est permis à personne de se reposer ou de marcher plus lentement; tous y courent d'une égale vitesse [1]. »

Et l'évêque d'Hippone abonde en expressions énergiques, en images saisissantes, en mélancoliques peintures, qui expriment toute la brièveté de la vie.

« Que reste-t-il des années de la vie présente?

En parlant nous disons : cette année; et que tenons-nous de cette année, hormis le seul jour où nous sommes? Car les jours précédents de cette année sont déjà passés, et nous ne les tenons pas; et quant aux jours futurs, ils ne sont pas encore venus. Nous sommes circonscrits dans un seul jour, et nous disons cette année; parlons mieux, disons aujourd'hui, si nous voulons indiquer quelque chose de présent. Car de cette année tout entière, que tenons-nous présentement? Tout ce qui en est passé n'est déjà plus; tout ce qui en doit être n'est pas encore; comment dirions-nous cette année? Corrigez ce langage; dites : aujourd'hui. Eh bien! soit; je dirai : aujourd'hui. Prenez garde; ce n'est pas tout.

1. *De Civitate Dei*, lib. XIII, cap. X.

Aujourd'hui, les heures du matin sont déjà passées, et les heures qui doivent suivre ne sont pas encore venues. Corrigez donc de nouveau votre langage et dites : à cette heure. Mais, de cette heure même, qu'en tenez-vous? Déjà quelques instants en sont passés, et ceux qui doivent venir ne sont pas encore venus. Dites : en ce moment. Et en quel moment? Pendant que je prononce des syllabes, si je profère deux syllabes, l'une ne s'articule que lorsque l'autre est déjà passée ; enfin dans cette syllabe même, si elle a deux lettres, la première lettre ne résonne que lorsque la dernière ne résonne plus. Que reste-t-il, par conséquent, de ces années? Les années de cette vie sont passagères ; c'est aux années éternelles qu'il faut songer, lesquelles durent, lesquelles ne consistent point dans des jours qui viennent et qui s'en vont[1]. »

« L'humanité, écrit encore Augustin, l'humanité s'écoule ainsi qu'un torrent. De même en effet qu'un torrent que forment les eaux qui tombent du ciel, s'enfle, mugit, se précipite, et en se précipitant s'écoule, c'est-à-dire termine son cours, ainsi passe toute l'humanité. Les hommes naissent, ils vivent, ils meurent ; et tandis que les uns meurent, les autres naissent, jusqu'à ce que ceux-ci meurent à leur tour ; d'autres viennent les remplacer ; ils se succèdent, ils entrent en scène, ils se retirent, et ne sauraient s'y maintenir. Qu'y a-t-il ici-bas de stable? Qu'y a-t-il qui ne s'écoule? Qu'y a-t-il qui ne se perde dans l'abîme, de même que s'y perdent les eaux de la pluie? Car comme un

1. *Enarratio in Psalmum* LXXVI, 8.

fleuve qui s'est formé tout d'un coup des eaux du ciel, se jette dans la mer et disparaît, n'ayant commencé à paraître que lorsqu'il a été formé des eaux de la pluie, ainsi le genre humain s'amasse à des sources secrètes et s'écoule; la mort le plonge de nouveau dans des ténèbres impénétrables; c'est dans l'intervalle qu'il fait du bruit, et au moment même où il passe[1]. »

Qu'est-ce donc que la mort?

Faut-il dire qu'elle est la fin de tous les maux? « C'est l'opinion d'Épicure et de ceux qui estiment que l'âme est mortelle. Mais telle n'est point la doctrine des philosophes que Cicéron appelle consulaires, à cause du grand état qu'il fait de leur autorité. Ceux-là pensent que lorsqu'arrive pour nous le dernier jour, l'âme n'est point anéantie, mais qu'elle change de demeure, et que suivant ses mérites ou ses démérites, elle subsiste heureuse ou malheureuse. C'est là aussi l'enseignement des lettres sacrées. La mort est donc la fin des maux, mais pour ceux dont la vie a été chaste, pieuse, fidèle, innocente. Ceux, au contraire, qui brûlant du désir des vanités terrestres, se croient heureux ici-bas; trouvent dans la perversité même de leur volonté un principe de malheur, et sont nécessairement destinés non-seulement à subir, mais à sentir, après leur mort, des peines plus graves encore[2]. »

Ainsi, la mort n'est point l'anéantissement, mais un passage. C'est ce qu'atteste l'invincible amour de l'être qui se manifeste chez l'homme, que dis-je, chez tous les animaux et même jusque dans les plantes.

1. *Enarratio in Psalmum* CIX, 20.

2. *Epistola* CIV, *Nectario* (409), cap. I.

« Être, c'est naturellement une si douce chose, que les misérables mêmes ne veulent pas mourir, et quand ils se sentent misérables, ce n'est pas de leur être, mais de leur misère qu'ils souhaitent l'anéantissement. Voici des hommes qui se croient au comble du malheur, et qui sont, en effet, très-malheureux, je ne dis pas au jugement des sages, qui les estiment tels à cause de leur folie, mais dans l'opinion de ceux qui se trouvent heureux, et qui font consister le malheur des autres dans l'indigence et la pauvreté; donnez à ces hommes le choix de demeurer toujours dans cet état de misère sans mourir, ou d'être anéantis, vous les verrez bondir de joie et s'arrêter au premier parti. J'en appelle à leur propre sentiment. Pourquoi craignent-ils de mourir et aiment-ils mieux vivre misérablement que de voir finir leur misère par la mort, sinon parce que la nature abhorre le néant? Aussi, lorsqu'ils sont près de mourir, ils regardent comme une grande faveur tout ce qu'on fait pour leur conserver la vie, c'est-à-dire pour prolonger leur misère. Par où ils montrent bien avec quelle allégresse ils recevraient l'immortalité, alors même qu'ils seraient certains d'être toujours malheureux. Mais quoi! les animaux mêmes privés de raison, à qui ces pensées sont inconnues, tous, depuis les immenses reptiles jusqu'aux plus petits vermisseaux, ne témoignent-ils point, par tous les mouvements dont ils sont capables, qu'ils veulent être et qu'ils fuient le néant? Les arbres et les végétaux, quoique privés de sentiment, ne jettent-ils pas des racines en terre, à proportion qu'ils s'élèvent dans l'air, afin d'assurer leur nourriture et de conserver leur être? Enfin, les corps bruts, tout

privés qu'ils sont de sentiment et même de vie, tantôt s'élancent vers les régions d'en haut, tantôt descendent vers celles d'en bas, tantôt enfin se balancent dans une région intermédiaire, pour se maintenir dans leur être et dans les conditions de leur nature[1]. »

Or, aimer l'être, n'est-ce point aimer l'immortalité? L'homme nourrit donc le désir, l'espérance d'être immortel, et ce désir comme cette espérance sont figurés dans la nature entière par les alternatives du sommeil et de la veille, de la défaillance et du renouvellement.

A coup sûr, ce n'est pas un fait indifférent que cet amour de l'être qui se manifeste chez toutes les créatures, et que cette universelle attente d'immortalité. Mais n'y a-t-il pas des preuves précises qui établissent que l'âme est immortelle?

En premier lieu, le corps ne peut être anéanti. Comment l'âme, qui est supérieure au corps, pourrait-elle être anéantie? L'âme n'est pas le tempérament du corps[2]. L'âme ne peut pas être changée en corps[3]. Conséquemment, quoique l'âme, par sa substance, tende au défaut et au manque d'être, pour cela elle ne périt pas[4].

En second lieu, l'âme qui ne peut être privée de l'être, ne pourrait-elle pas, du moins, être privée de la vie? Non, répond Augustin. Effectivement, on appelle mort tout ce qui est abandonné par la vie, et on entend par là tout ce qui est abandonné par l'âme. Or cette vie qui abandonne tout ce qui meurt, parce qu'elle

1. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XXVII.
2. Voy. ci-dessus, liv. I, chap. II, I. *De la Nature de l'Âme.*
3. *Ibid. ibid.*
4. *Ibid. ibid.*

même en est l'âme, ne s'abandonne pas elle-même. L'âme ne meurt pas[1] !

Troisièmement, si la mort de l'âme ne peut être le résultat de sa sortie du corps, l'âme ne peut-elle pas cesser d'être, en suite même de sa nature périssable?

C'est dans la réponse à cette objection qu'Augustin fait consister la preuve la plus forte, ou du moins sa preuve préférée de l'immortalité de l'âme. Quelques mots suffisent à la résumer. L'âme est le lieu, le sujet de la science. Or la science est éternelle, impérissable; donc le sujet de la science, ou l'âme ne saurait périr. Mais il faut reproduire quelques-uns des développements animés que donne, à ce sujet, Augustin, au second livre de ses *Soliloques*.

« Augustin.— De cela même que l'âme périt, je dis qu'il peut se faire qu'elle ne soit pas. Et je ne suis guère ramené de cette opinion par ce qu'ont affirmé de grands philosophes, à savoir que ce qui, partout où il se rencontre, apporte la vie, ne peut en soi admettre la mort... O souverainement heureux, ceux qui se sont persuadé ou qui se sont laissé persuader que la mort n'est point à craindre, quoique l'âme périsse! Pour moi, infortuné, ni raisonnement, ni livres, n'ont été capables de m'apporter une semblable conviction.

La Raison. — Cesse de gémir, l'âme humaine est immortelle. Et la preuve en est décisive. Considère dans un sujet quelconque, un attribut quelconque; si cet attribut subsiste toujours, il faut nécessairement que le sujet subsiste aussi. Or, toute science est dans l'âme

1. *De Immortalitate Animæ*, lib. unus, cap. III.

comme dans un sujet. Il est donc nécessaire que l'âme subsiste toujours, si toujours subsiste la science. Mais la science est vérité, et la vérité subsiste toujours. L'âme subsiste donc toujours, et on ne peut pas dire de l'âme qu'elle meure[1]. »

Et saint Augustin insiste sur cette preuve qu'il considère comme irréfragable.

« La Raison. — Restent l'âme et Dieu ; si ce sont là vraiment deux êtres, puisqu'en eux est la vérité, nul ne doute de l'immortalité de Dieu. L'âme elle-même est réputée immortelle, si l'on pense qu'en elle aussi est la vérité qui ne peut périr. Or l'âme n'est-elle pas le lieu de la science ?

Augustin. — Comment le nier?

La Raison. — Mais peut-être est-il permis de concevoir que le sujet périssant, ce qui est dans le sujet subsiste ?

Augustin. — Comment me le persuader ?

La Raison. — Il reste que la vérité périsse.

Augustin. — Où est l'apparence ?

La Raison. — L'âme est donc immortelle ; désormais crois à tes raisonnements, crois à la vérité ; elle crie et qu'elle habite en toi, et qu'elle est immortelle, et que le sujet où elle réside ne peut, en aucun cas, lui être soustrait par la mort du corps. Détourne-toi de ton ombre ; reviens à toi ; il n'y a pas de mort pour toi.

Augustin. — Je comprends, je reviens à moi ; je commence à me retrouver moi-même. Mais comment, dis-moi, doit-on entendre que la science et la vérité

1. *Soliloquiorum* lib. II, cap. XIII.

sont dans une âme ignorante? Car nous ne pouvons plus l'appeler mortelle[1]. »

Telle est la preuve par excellence de l'immortalité de l'âme, que développe saint Augustin. C'est encore cette même preuve qu'il reprend dans le traité qu'il a spécialement consacré à établir que l'âme est immortelle.

« La première raison qui démontre que l'âme est immortelle, c'est qu'elle est le sujet de la science qui est toujours; c'est qu'elle est le sujet de la raison qui ne change pas. L'âme est une vive et immuable substance, ou du moins pour être changeante d'une certaine manière, elle ne devient pas, à cause de cela, mortelle. — On ne saurait séparer de l'âme elle-même la raison qui est immuable; que la raison soit dans l'âme, qu'elle soit avec l'âme, ou que l'âme soit dans la raison[2]. »

De cette troisième preuve, Augustin en déduit une quatrième.

Ce qui assure la permanence de l'âme, c'est la permanence de la vérité. Or, s'il en est ainsi, la vie de l'âme n'est-elle point menacée par les envahissements de l'erreur? En aucune façon, répond Augustin. L'âme ne périt point par l'erreur, laquelle est contraire à la vérité, quoique la vérité soit la cause de l'âme[3]. La vérité, en tant que vérité, n'a rien qui soit contraire à son essence. Le contraire serait le néant, et l'âme, alors

1. *Soliloquiorum* lib. II, cap. XVIII.
2. *De Immortalitate Animæ*, cap. I.
3. *Ibid.*, cap. XI.

même qu'elle se trompe, l'âme est. Pour se tromper, il faut qu'elle soit. Dans la permanence de la vérité se fonde la permanence de l'être de l'âme.

Augustin conclut donc avec assurance que l'âme est immortelle.

Cependant, quelle sera la vie de l'âme, appelée à cette immortalité? Sera-t-elle comparable à la vie de l'enfant qui vient de naître, pour ne rien dire de celle de l'enfant qui est encore enfermé dans l'utérus[1]?

Ce n'est point simplement une immortalité d'essence qu'affirme l'évêque d'Hippone, mais l'immortalité de la personne. Il y a plus, c'est l'immortalité de tout l'homme, âme et corps.

Sans doute, la mort produit une séparation de l'âme et du corps. Et, à ce point de vue, la mort n'est pas un bien, « puisque la séparation du corps et de l'âme est un déchirement violent qui révolte la nature et fait gémir la sensibilité, jusqu'au moment où avec le mutuel embrassement de la chair et de l'âme cesse toute conscience de la douleur[2]. »

Augustin n'hésite pas même à déclarer cette séparation absolue aussi bien qu'indéfinie. Vainement craindrait-on que le manque d'organes ne compromît l'individualité de l'âme. Ce serait là une appréhension chimérique.

« Que l'âme ait un corps lorsqu'elle est sortie du corps, qu'on le prouve si on peut, écrit Augustin ; pour moi, je ne le pense pas. J'estime, en effet, que l'âme

1. *Soliloquiorum* lib. II, cap. XX.
2. *De Civitate Dei*, lib. XIII, cap. VI.

est spirituelle, non corporelle.[1] » Ni l'intelligence, ni les sens ne peuvent nous suggérer aucune idée du corps auquel l'âme resterait unie, lorsqu'elle a quitté le corps. Ce qui a lieu durant le sommeil, où l'âme vit, en quelque manière, dégagée des organes du corps et sans se concevoir corporelle, est une image de ce que sera l'état de l'âme après la mort. « Comme lorsque l'âme passe de l'exercice du sens de la vue aux visions qui se produisent pendant le sommeil, elle n'entraîne aucun corps après soi; dans cette autre plus grande absence, qu'on appelle la mort, il n'y a aucun corps qui se détache de ce corps grossier et qu'elle emporte avec elle[2]. » D'ailleurs, où va l'âme après la mort et en attendant la résurrection? « Elle est portée, selon ses mérites, soit vers une région spirituelle, soit vers des lieux de peines, lesquels ressemblent à des lieux corporels[3]. »

D'autres fois pourtant, Augustin ne parle point de ce lieu d'attente, et semble n'admettre d'autre distinction que celle du ciel et de l'enfer.

Quoi qu'il en soit, il tient que cette séparation de l'âme et du corps ne sera que momentanée. « Dans l'autre monde, l'âme sera tellement unie au corps, et le corps sera tel, que cette union ne pourra être dissoute

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. XII, cap. XXXII. Cf. *Epistola* CLIX, *Evodio* (414).

2. *Epistola* CLXII, *Evodio* (415).

3. *De Genesi ad Litteram*, lib. XII, cap. XXXII. Cf. *Enchiridion, sive de fide, spe et charitate*, lib. unus, cap. CIX. « *Tempus quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquæque digna est requie vel ærumna, pro eo quod sortita est, in carne cum viveret.* »

par aucun écoulement de temps, ni par quelque douleur que ce soit[1]. »

C'est effectivement une erreur de certains philosophes, de croire que « l'âme n'atteint la parfaite béatitude que lorsque, entièrement dépouillée du corps, elle retourne à Dieu dans sa simplicité, dans son indépendance et comme dans sa nudité primitive[2]. » Ces philosophes orgueilleux s'attaquent à l'éternité des corps comme s'il y avait contradiction à vouloir que l'âme soit bienheureuse et qu'elle soit unie à un corps, « oubliant que Platon, leur maître, considère comme une grâce que le Dieu souverain accorde aux Dieux créés le privilége de ne point mourir, c'est-à-dire de n'être jamais séparés de leurs corps[3]. »

Il y a plus. Lorsque Porphyre, par exemple, professe que tout corps doit être fui, comment ne remarque-t-il pas qu'il réclame la ruine du monde, puisque le monde est pour lui un grand animal, c'est-à-dire une âme qui régit la masse des corps. « Vous m'exhortez à fuir de ma chair, ô Porphyre! Que votre âme du monde, que votre Jupiter fuie donc du ciel et de la terre[4]. »

Il est vrai que « nous sommes tirés en bas par ce corps corruptible comme par un poids; mais nous savons que cela vient de la corruption du corps, et non de sa nature et de sa substance. Nous ne voulons donc pas en être dépouillés, mais être revêtus d'immortalité. Car ce corps demeurera toujours; mais comme

1. *De Civitate Dei*, lib. XXI, cap. III.
2. *Ibid.*, lib. XIII, cap. XVI.
3. *De Civitate Dei*, lib. XIII, cap. XVII.
4. *Sermo* CCXLII, cap. VII, VIII.

il ne sera pas corruptible, il ne nous appesantira pas[1]. »

Quel ne sera pas, en effet, le changement en mieux que subira alors le corps! Quelle transformation radicale! Certes, le corps restera corps et ne deviendra poin esprit[2]. Mais ce ne sera plus le corps accablant de la vie présente. Nos corps seront doués d'une agilité telle qu'ils puissent nous transporter où nous voudrons, quand nous voudrons[3].

Et, au lieu de s'en tenir à cette affirmation générale, Augustin ne recule devant aucun des détails qu'implique la question de la vie future ainsi entendue. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter les yeux sur les énonciations suivantes:

Fetus abortivi an resurgent[4]*?*
Fetus in utero quando vivere incipiat[5]*?*
Monstrosi fetus quo modo resurrecturi[6]*?*
Instauratio carnis, quocunque modo perierit[7].
Superflua quomodo redibunt ad corpus[8]*?*
In statura et effigie corporis nihil erit indecorum.
Corpora damnatorum qualia resurgent[9]*?*

1. *De Civitate Dei*, lib. XIV, c. III. Cf. *Enarratio in Psalmum* LXII, 6.
2. *Epistola* CXLVII, *Paulinæ* (413), cap. XXI.
3. *Sermo* CCXLII, 5. « *Credere debemus talia corpora nos habituros, ut ubi velimus, quando voluerimus, ibi simus.* » Cf. *De Civitate Dei*, lib. XXII, cap. XXX.
4. *Enchiridion*, cap. LXXXV.
5. *Ibid.*, cap. LXXXVI.
6. *Ibid.*, cap. LXXXVII.
7. *Ibid.*, cap. LXXXVIII.
8. *Ibid.*, cap. LXXXIX.
9. *Ibid.*, cap. XC.

Resurgent piorum corpora quoad substantiam carnis, sed sine omni vitio[1].

Membra corporis erunt ad usum aut ad speciem. Harmonia membrorum[2].

In beatorum corporibus, pulchritudo erit omnibus numeris absoluta[3].

Corporis spiritualis futuri felicitas[4].

Maintenant, en quoi consistera la vie future de l'homme ressuscité, âme et corps? « Vous demanderez peut-être : Que ferai-je? que faire, là où les membres ne seront d'aucun usage? Vous semble-t-il donc que ce ne soit rien faire que de subsister, de voir, d'aimer, de louer[5]? »

Une pareille opinion sur l'immortalité non plus simplement de l'âme, mais de l'homme, ne va pas néanmoins sans obscurités.

Quoi! l'âme retrouvera le corps auquel précédemment elle avait été unie! Dans quelles conditions?

Quoi! la vie future sera une vie indivisible et définitive, de telle sorte que les méchants soient punis sans retour et les bons mis en possession d'une récompense éternelle!

Augustin examine successivement ces deux sortes d'objections, qu'il finit par rétorquer contre ses adversaires.

« Nos adversaires nous pressent de questions minutieuses et ironiques sur la résurrection de la chair; ils nous demandent si les créatures avortées ressuscite-

1. *Enchiridion*, cap. XCI.
2. *Sermo* CCXLIII, cap. IV.
3. *Ibid.*, cap. VIII.
4. *Sermo* CCLXXVII, cap. VII-XV.
5. *Sermo* CCXLIII, cap. IX.

ront... Ils nous demandent encore si la taille et la force seront égales chez tous, ou si les corps seront de différentes grandeurs... De plus, ils demandent de quelle stature seront les corps dans cette égalité de tous... On ne soulève pas moins d'objections au sujet de la corruption et de la dissolution des corps morts, dont une partie s'évanouit en poussière et une autre s'évapore dans l'air; de plus, les uns sont mangés par les bêtes, les autres consumés par le feu; d'autres, tombés dans l'eau par suite d'un naufrage ou autrement, se corrompent et se liquéfient. Comment croire que tout cela puisse se réunir pour reconstituer un corps? Nos adversaires se prévalent encore des défauts qui viennent de naissance ou d'accident... Mais voici la question la plus difficile : à qui doit revenir la chair d'un homme, quand un autre homme affamé en aura fait sa nourriture? Cette chair s'est assimilée à la substance de celui qui l'a dévorée et a rempli les vides qu'avait creusés chez lui la maigreur. On demande donc si elle retournera au premier homme qui la possédait, ou à celui qui s'en est nourri. C'est ainsi que nos adversaires prétendent livrer au ridicule la foi dans la résurrection, sauf à promettre à l'âme, avec Platon, une vicissitude éternelle de véritable misère et de fausse félicité, ou à soutenir avec Porphyre qu'après diverses révolutions à travers les corps, elle verra la fin de ses misères, non en prenant un corps immortel, mais en restant affranchie de toute espèce de corps [1]. »

L'exposition qui précède répond à la plupart des objec-

1. *De Civitate Dei*, lib. XXII, cap. XII.

tions de détail que comprend cette argumentation. C'est assez, par conséquent, d'en discuter le point principal.

« La matière terrestre, qui devient cadavre lorsque l'âme se retire, reparaîtra-t-elle lors de la résurrection, de telle sorte que les parties qui tombent et qui servent à produire mille autres formes différentes, tout en revenant au corps d'où elles sont tombées, reviennent nécessairement aux mêmes parties du corps? En aucune façon; autrement, si la tête devait retrouver tous les cheveux qu'elle a successivement perdus, et les doigts tous les ongles qui ont été coupés, il y aurait là une difformité monstrueuse, qui devient, pour ceux qui l'imaginent, un motif de ne pas croire à la résurrection de la chair. Mais les choses ne se passeront pas ainsi. Supposez une statue faite d'un métal soluble; qu'elle vienne à se fondre au feu, à être broyée en mille pièces, ou réduite à une masse, et que l'artiste veuille avec cette matière restituer sa statue. Il importerait peu, évidemment, que telle ou telle partie de matière formât de nouveau tel ou tel membre de la statue, pourvu qu'on employât toute la matière dont elle avait d'abord été formée. De même, Dieu dont l'art est admirable et ineffable, restituera notre chair dans sa totalité avec une admirable et ineffable rapidité; et il importera peu, pour qu'elle soit ainsi restaurée, que les cheveux reviennent aux cheveux et les ongles aux ongles, ou que tout ce qui en avait péri soit changé en chair et rapporté à d'autres parties du corps. Car l'artiste suprême saura faire qu'il n'y ait rien qui ne soit comme il convient [1]. »

1. *Enchiridion*, cap. LXXXIX-XC.

Ainsi, nul embarras. L'âme retrouvera, durant la vie future, le corps auquel elle était unie durant sa vie terrestre, et elle le retrouvera transformé [1].

D'un autre côté, cette vie future sera indivisible, définitive. En effet, à quelles extravagances ne s'exposent pas ceux qui soutiennent l'opinion contraire!

« Les philosophes de ce siècle, qui ont été grands et doctes, et supérieurs à tous les autres, ont pensé que l'âme est immortelle; et non-seulement ils l'ont pensé, mais, autant qu'ils l'ont pu, ils ont défendu cette doctrine et en ont laissé par écrit des démonstrations à la postérité... Mais ces philosophes, d'ailleurs si supérieurs à ceux qui nient qu'après la mort nous ayons à attendre une autre vie, ont cherché, autant qu'il était en eux, à rendre compte des maux qui accablent les mortels, de leurs misères et de leurs erreurs. Ils se sont donc avisés de dire que l'homme avait contracté dans une vie antérieure je ne sais quelles souillures, et que les corps étaient des prisons où les âmes expiaient justement leurs péchés. Mais on leur a demandé ensuite ce qui adviendra plus tard, lorsque l'homme sera mort. Et c'est là qu'ils ont mis leur esprit à la torture, s'efforçant de tout leur pouvoir de se faire à eux-mêmes et de faire aux autres une réponse. Ils ont déclaré que les âmes des hommes qui avaient mal vécu, et qui se trouvaient souillées par des mœurs détestables, à la sortie de leurs corps, retournent aussitôt dans d'autres corps et qu'elles y subissent les peines que nous voyons. Quant aux âmes de ceux qui ont bien vécu, ils ensei-

1. *De Civitate Dei,* lib. XXII, cap. XXIX, XXX.

gnent qu'au sortir du corps elles vont dans les régions supérieures des cieux, et que là, après s'être reposées dans les étoiles, dans les corps lumineux, dans les profondeurs des espaces éthérés, elles oublient toutes leurs anciennes misères et s'éprennent du désir de retourner dans des corps, et de venir de nouveau endurer ces maux. Par conséquent, entre les âmes des pécheurs et les âmes des justes, ils n'admettent qu'une différence : c'est que les âmes des pécheurs ne sont pas plutôt sorties de leurs corps, qu'elles retournent dans d'autres corps, tandis que les âmes des justes restent longtemps en repos, mais non pas toujours. Car elles s'éprennent de nouveau du désir des corps, et du plus haut des cieux, après un si long exercice de la justice, elles se précipitent dans un abîme de maux. Voilà pourtant ce qu'ont affirmé de très-grands philosophes. Et ils n'ont pu aller au delà, les philosophes de ce monde, dont il est dit dans l'Écriture : « que Dieu a changé en folie la sagesse de ce monde[1]. »

Aussi bien, admettons ces hypothèses gratuites, arbitraires, bizarres. Admettrons-nous également les contradictions qu'elles impliquent?

« Eh quoi! les âmes des justes trouvent plaisir à rentrer dans un corps, et elles y reviennent pour souffrir de nouveau toute espèce de maux, pour endurer toute sorte de misères, pour oublier Dieu, pour blasphémer Dieu, pour céder aux voluptés du corps, pour combattre contre les passions? C'est pour être en proie à de telles calamités qu'elles reviennent, qu'elles quit-

1. *Sermo* CCXLI, cap. IV, V.

tent un séjour de paix et rentrent dans un lieu de tumulte? Et quelle en est la cause, dites-moi? C'est, répondez-vous, qu'elles oublient. Mais si elles oublient tous les maux, elles oublient aussi la délectation de la chair... Elles reviennent, et pourquoi? Parce qu'elles aiment à habiter de nouveau des corps. Mais comment l'aimeraient-elles, si elles ne se souvenaient d'avoir autrefois habité des corps [1]? »

« Virgile combat avec raison ce sentiment. Lors de la descente d'Énée aux enfers, quand Anchise lui annonce que les âmes des Romains illustres retourneront dans des corps, quelle n'est pas la douloureuse stupéfaction du héros!

« Quel furieux désir de revoir le jour, s'écrie-t-il, s'empare du cœur de ces malheureux! (*Énéide*, liv. VI, vers 719-721.) »

Le fils, à coup sûr, parlait plus sagement que le père. Il blâme le désir des âmes qui veulent revenir dans des corps. Il appelle ce désir furieux, il appelle ces âmes misérables, et n'est point retenu par un faux respect. Voilà pourtant, philosophes, où conduisent vos enseignements. Vous voulez que les âmes se purifient, qu'elles parviennent à une extrême pureté, et que par cette pureté même elles oublient tout, et que par cet oubli de leurs misères elles reviennent aux misères du corps! Dites-moi, je vous prie, si ces choses mêmes étaient vraies, ne vaudrait-il pas mieux les ignorer? Oui, si elles étaient vraies aussi bien qu'elles sont fausses, parce qu'elles sont honteuses, ne vaudrait-il pas mieux

1. *Sermo* CCXLII, cap. IV.

les ignorer? Mais, me répondrez-vous peut-être : vous ne serez pas sage, si vous les ignorez. Pourquoi les savoir? Puis-je, à un moment quelconque, être meilleur que lorsque je serai au ciel? Si au ciel, alors que je serai meilleur et plus parfait, j'oublie tout ce que j'ai appris ici-bas, de même ici-bas, je serai meilleur en ignorant ces choses; laissez-moi donc les ignorer. Vous dites qu'habitant le ciel j'oublierai tout, laissez-moi sur la terre oublier toutes ces choses. Puis, je vous le demande, ces âmes, dans le ciel, savent-elles qu'elles souffriront de nouveau les misères de cette vie, ou ne le savent-elles pas? Choisissez celle des deux hypothèses que vous voudrez. Si elles savent qu'elles souffriront de si grandes misères, comment sont-elles heureuses, en songeant à leurs malheurs à venir? Comment sont-elles heureuses si elles sont sans sécurité? Mais je vois bien l'hypothèse que vous choisirez; vous direz qu'elles sont dans l'ignorance de l'avenir. Vous louez donc cette ignorance, que pourtant vous ne voulez pas présentement souffrir en moi, puisque vous m'apprenez, sur la terre, ce que vous prétendez que j'ignorerai dans le ciel. Vous parlez de l'ignorance de ces âmes. Mais si elles sont ignorantes, et si elles ne croient pas devoir souffrir, leur erreur fait donc leur félicité. Car ce qu'elles doivent souffrir, elles pensent qu'elles ne le souffriront pas; mais ne point penser juste, qu'est-ce autre chose qu'errer? Encore une fois, leur erreur fera donc leur félicité; leur bonheur ne sera point un bonheur éternel, mais un faux bonheur... Cependant, voici quelque chose de pire encore, quelque chose de lamentable ou plutôt de risible. Voyons, sage, voyons, philosophe (et supposez que j'interroge un Py-

thagore, un Platon, un Porphyre ou quelque autre de leurs pairs), pourquoi philosophez-vous sur la terre? Pour arriver à la vie heureuse, répondra-t-il. Et quand posséderez-vous cette vie heureuse? Lorsque j'aurai, dira-t-il, laissé ce corps sur la terre. Ici-bas donc on mène une vie malheureuse, mais avec l'espoir d'une vie heureuse ; au ciel on mène une vie heureuse, mais avec l'espoir d'une vie malheureuse. En conséquence, l'espoir que nous avons malheureux est bonheur, tandis que l'espoir que nous avons heureux est infortune. Quel délire. Et quelle pitié qu'on estime de semblables folies!... Nos adversaires prétendent que, par amour des corps, les âmes purifiées, épurées, assagies, retournent aux corps. Est-ce donc ainsi qu'aime une âme purifiée? Et un tel amour n'est-il point une extrême souillure[1]? »

Ne parlons point, par conséquent, de toutes les inepties de la métempsycose, de cette nécessité, par exemple, qui ramène le même homme, un nombre indéfini de fois, par une série indéfinie de transformations. « Socrate a été, Socrate sera encore une infinité de fois, conversant avec les mêmes interlocuteurs, disant à la même place, en des instants pareils, les mêmes choses[2]! »

Une doctrine est jugée, qui ne peut promettre aux âmes des justes qu'une félicité menteuse, ou plutôt une misère véritable. Nul ne saurait donc accepter cette dure condition de vivre sans cesse, à laquelle Platon assujettit même les gens de bien[3]. Elle a paru si étrange à Por-

1. *Sermo* CCXLII, cap. v, vi. — Cf. *De Trinitate,* lib. IV, cap. xvi, et *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. xiii.

2. *De Civitate Dei,* lib. XII, cap. xiii.

3. *Ibid.*, lib. XIII, cap. xix.

phyre, tout Platonicien qu'il était, « qu'il en a eu honte, et a pris le parti non-seulement d'exclure les âmes des hommes du corps des bêtes, mais d'assigner aux âmes des gens de bien, une fois délivrées du corps, une demeure éternelle au sein du Père[1]. »

« Or, après avoir brisé ce cercle chimérique de révolutions, rien ne nous oblige plus à croire que le genre humain n'a point de commencement, sous le prétexte, désormais vaincu, que rien ne saurait se produire dans les êtres qui leur soit entièrement nouveau[2]. » « Reconnaissons de même qu'il n'est rien de plus conforme à la piété que de croire que Dieu peut, quand bon lui semble, faire de nouvelles choses, son ineffable prescience mettant sa volonté à couvert de tout changement. Quant à savoir si le nombre des âmes à jamais affranchies de leurs misères peut s'augmenter à l'infini, je le laisse à décider à ceux qui sont si subtils à déterminer jusqu'où doivent aller toutes choses. Pour nous, quoi qu'il en soit, nous trouvons toujours notre compte. Dans le cas de l'affirmative, pourquoi nier que Dieu ait pu créer ce qu'il n'avait pas créé auparavant, puisque le nombre des âmes affranchies, qui auparavant n'était pas, non-seulement est fait une fois, mais ne cesse jamais de se faire? Dans l'autre cas, s'il ne faut pas que les âmes passent un certain nombre, ce nombre, quel qu'il soit, n'a jamais été auparavant, et il n'est pas possible que ce nombre croisse et arrive au terme de sa grandeur sans quelque commencement; or, ce commen-

1. *De Civitate Dei*, lib. XIII, cap. XIX. Cf. *Ibid.*, lib. X, cap. XXX.
2. *Ibid.*, lib. XII, cap. XX.

cement n'avait jamais été non plus, et c'est pour qu'il fût que le premier homme a été créé[1]. »

« En définitive, si Platon, observe Augustin, avait persuadé à Porphyre cette vérité, que sa raison avait conçue, que les âmes mêmes des hommes justes et sages retourneront en des corps humains ; et si Porphyre eût fait part à Platon de cette autre vérité qu'il avait établie, que les âmes des saints ne reviendront jamais aux misères d'un corps corruptible, je pense qu'ils auraient bien vu qu'il s'ensuit de là que les âmes doivent retourner dans des corps, mais dans des corps immortels et incorruptibles[2]. »

Augustin n'a pas même assez de réfuter les Néoplatoniciens. Il se tourne ensuite vers les Manichéens et prend un facile plaisir à démontrer combien vaine, combien ridicule est leur doctrine qui, d'une part, confond l'âme et Dieu ; qui, d'autre part, explique les alternatives de la vie et de la mort par une circulation de cette âme à travers les plantes et les animaux[3].

La vie future est donc définitive.

Mais si telle est, en réalité, la fin de l'âme, quelle est la voie qui y conduit?

« Quand Porphyre, en terminant son premier livre *Du Retour de l'Ame*, assure que la voie universelle de la délivrance de l'âme n'a encore été indiquée, à sa connaissance, par aucune secte ; qu'il ne la trouve ni dans la philosophie la plus vraie, ni dans la doctrine et les règles morales des Indiens, ni dans les systèmes des

1. *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. XXI.
2. *Ibid.*, lib. XXII, cap. XXVIII.
3. *Confessionum* lib. III, cap. X.

Chaldéens, en un mot dans aucune tradition historique, cela revient à avouer que cette voie existe, mais qu'il n'a pu encore la découvrir[1]. »

Cette voie que Porphyre a feint d'ignorer, comme si Platon n'avait laissé à cet endroit aucun enseignement, Augustin se complaît, au contraire, à la décrire.

Il y a pour l'âme trois vies, qui dépassent la vie présente. Ce sont : la vie purgative, la vie illuminative, la vie unitive.

Il importe, avant tout, que l'âme se purifie.

« Toute âme raisonnable, en effet, n'est point appelée à jouir de la vue de Dieu, mais celle-là seulement qui aura été sainte et pure; c'est-à-dire celle qui aura rendu le regard par où sont perçues les choses de Dieu, sain, sincère, serein et semblable aux choses mêmes qu'elle s'efforce de contempler[2]. »

Et que faut-il entendre par ce regard?

« L'âme raisonnable l'emporte sur toutes les créatures de Dieu, et se rapproche de Dieu, lorsqu'elle est pure. Autant d'ailleurs elle s'attache à Dieu par l'amour, autant elle se trouve éclairée et comme inondée de cette lumière intelligible, qui lui permet d'apercevoir, non par les yeux du corps, mais par le regard essentiel qui lui est propre, c'est-à-dire par son intelligence, ces principes dont la vue la rend très-heureuse[3]. »

Or, quelles sont les souillures dont il est nécessaire que l'âme se nettoie?

1. *De Civitate Dei*, lib. X, cap. XXXII.
2. *De diversis Quæstionibus*, quæst. XLVI.
3. *Ibid.*, *ibid.*

« Les souillures de l'âme consistent dans l'amour de toute autre chose que l'âme et Dieu. Plus l'âme est pure de ces souillures, plus facilement aussi elle contemple le vrai [1]. »

« L'œil de l'âme est sain, lorsque l'esprit est pur de toute souillure corporelle, c'est-à-dire éloigné et purifié de toutes les convoitises qu'excitent les choses périssables [2]. »

En d'autres termes, le regard de l'âme, c'est la raison; « *aspectus animæ, ratio est* [3]. »

« Mais ce regard lui-même, quoique son organe soit sain, ne peut se tourner vers la lumière, si l'âme ne trouve en elle trois inspirations permanentes : la foi qui lui fasse croire que l'objet vers lequel elle doit tourner son regard la rendra heureuse par sa vue même; l'espérance qui lui donne confiance qu'elle l'apercevra, lorsqu'elle aura dirigé son regard comme il convient; l'amour qui la porte à désirer de le voir et d'en jouir [4]. »

Ce n'est pas, cependant, d'un plein vol, mais par degrés, que l'âme purifiée s'élève à la vie illuminative, puis à la vie unitive.

« C'est par degrés et par une méthode certaine, et non point uniquement en vertu du seul élan de la foi, que l'âme s'achemine à la règle qui lui convient et à une vie excellente. Qu'elle considère attentivement la force et la puissance des nombres, et il lui paraîtra souverainement

1. *De Utilitate credendi*, cap. XVI.
2. *Soliloquiorum* lib. I, cap. VI.
3. *Ibid.*, *ibid.*
4. *Ibid.*, *ibid.*

indigne et déplorable qu'elle sache construire harmonieusement un vers, tirer de la lyre des sons mélodieux, tandis que sa propre vie, tandis qu'elle-même, qui est l'âme, suit une route abrupte, et, dominée par la passion, retentit du fracas abominable des vices... Qu'elle se compose, qu'elle s'ordonne, qu'elle se rende harmonieuse et belle, et aussitôt elle aura assez de puissance pour contempler Dieu, pour s'élever jusqu'à cette source même d'où s'écoule toute vérité, pour s'unir au père même de la vérité [1]. »

Il faut donc que « nous montions les degrés de notre cœur, et que nous chantions le *Cantique des Degrés* [2]. »

Augustin qui comparera la vie de l'espèce avec celle de l'individu, non-seulement dans le développement corporel, mais dans l'évolution spirituelle [3]; Augustin mariant à la division aristotélicienne de l'âme la méthode dont Platon se sert pour élever l'âme à la connaissance du beau, distingue sept activités de l'âme, ou sept degrés que l'âme doit franchir.

La puissance de l'âme se développe dans le corps, en elle-même et en Dieu. C'est là ce qui constitue les sept degrés où se manifeste sa grandeur.

Premièrement, l'âme vivifie de sa présence ce corps terrestre et mortel. Mais cette vie de l'homme lui est commune avec les arbustes.

Secondement, l'âme se sert des sens; elle fait effort

1. *De Ordine*, lib. II, cap. XIX.
2. *Confessionum* lib. XIII, cap. IX.
3. Voy. ci-après, liv. I, chap. VI, III. *Les Deux Cités.*

à l'aide du tact, et sent et discerne ainsi le chaud, le le froid, le rude, le poli, le dur, le mou, le léger, le pesant... Mais elle a aussi cela de commun avec les animaux.

Le troisième degré marque ce qui est propre à l'homme, à savoir la pensée avec ses manifestations multipliées à l'infini. — Mais penser est commun en partie aux savants et aux ignorants ; en partie aux bons et aux méchants.

C'est parvenue au quatrième degré, que l'âme commence à connaître sa vraie dignité. Car c'est alors que l'âme ose se préférer non-seulement à son propre corps, mais à tout l'univers des corps.

Lorsqu'elle a atteint le cinquième degré, l'âme est en possession de la pureté que le quatrième a préparée.

Le sixième degré amène le désir d'entendre ce qui est vraiment et souverainement, en quoi consiste le suprême regard de l'âme, au-dessus duquel il n'y en a pas de plus parfait, de meilleur, ni de plus droit.

Dans la vision et la contemplation de la vérité, se trouve le septième et dernier degré de l'âme; et ce n'est plus même alors un degré, mais un état définitif, où l'âme parvient, après avoir parcouru les degrés précédents.

De ces sept activités de l'âme, la première peut s'appeler la vie; la seconde, le sentiment; la troisième, l'art; la quatrième, la vertu ; la cinquième, la tranquillité ; la sixième, l'entrée ; la septième, la contemplation. On peut encore dire que l'âme se dégage du corps, qu'elle agit par le corps, qu'elle agit à propos du corps ; qu'elle revient à elle-même ; qu'elle reste en

elle-même; qu'elle va à Dieu; qu'elle vit en Dieu[1].

Telle est la dignité de l'âme. « Ni la terre, ni les mers, ni les astres, ni la lune, ni le soleil, ni rien de ce qui peut se toucher ou se voir par les yeux, ni le ciel même qui échappe à nos regards, ne peut être réputé meilleur que l'âme[2]. » « L'âme même d'une mouche est supérieure à la lumière[3]. » « Il n'y a que Dieu qui soit meilleur que l'âme, et c'est pourquoi Dieu seul doit être l'objet de son culte. La vraie religion de l'âme consiste en effet à se réconcilier avec Dieu, à rétablir avec l'unique Dieu ces attaches, que le péché avait comme rompues. Vivante d'abord d'une vie végétative, puis d'une vie animale, c'est dans un troisième acte que l'âme commence à se mouvoir d'une vie qui lui est propre; elle se purifie dans le quatrième; elle se réforme dans le cinquième; dans le sixième elle s'introduit, et dans le septième elle se repaît[4]. »

La fin de l'âme, ou la vie future, est, de la sorte, la vie en Dieu.

« Les créatures passent pour laisser la place à d'autres, s'écrie Augustin, et par leur succession forment l'ensemble de ce monde visible. Mais le Verbe de Dieu te dit : M'a-t-on jamais vu passer d'un lieu à un autre? C'est en lui qu'il faut fixer ta demeure; confie-lui, mon âme, le soin de tous les biens que tu as reçus; fais-le au moins maintenant que tu es fatiguée de mensonges. Confie à la vérité tout ce que tu dois à la vérité et tu ne

1. *De Quantitate Animæ*, cap. XXXIII.
2. *Ibid.*, cap. XXXIV.
3. *De duabus Animabus contra Manichæos*, cap. IV.
4. *De Quantitate Animæ*, cap. XXXIV, XXXV.

perdras rien ; tes membres morts reprendront leur vigueur, tes langueurs se guériront, tes pensées changeantes seront réformées, renouvelées, rattachées à toi; elles ne t'entraîneront pas dans le courant qui les entraîne ; elles seront fixées en toi et y demeureront avec l'appui du Dieu éternellement immuable[1]. »

Enfin, comment ne pas rappeler ce suprême entretien, où le fils de Monique a traduit si éloquemment, avec ses propres pensées sur la vie future, les sublimes aspirations de la sainte qui allait le quitter ?

« Cependant le jour approchait où ma mère devait passer à une meilleure vie ; et ce jour vous était connu, Seigneur, encore que nous l'ignorassions. Or, il arriva, je crois, par la secrète conduite de votre sagesse, que nous nous trouvâmes seuls, elle et moi, appuyés sur une fenêtre d'où on apercevait le jardin de la maison où nous logions. C'était à Ostie, près de l'embouchure du Tibre, et là, loin du bruit de la foule, nous reposant des fatigues d'un long voyage, nous nous préparions à nous embarquer.

Étant donc seuls, nous nous entretenions avec une extrême douceur ; et oubliant le passé pour ne plus penser qu'à l'avenir, nous agitions en votre présence, Seigneur, qui êtes l'immuable vérité, quelle sera l'éternelle vie des bienheureux, cette vie que nul œil n'a jamais vue, que nulle oreille n'a jamais entendue, et que l'esprit de l'homme n'a jamais comprise : et les bouches de nos cœurs s'ouvraient avec avidité vers les célestes eaux de votre source sacrée ; de cette

1. *Confessionum* lib. IV, cap. XI.

source de vie qui est en vous-même, afin qu'en étant arrosés autant que nous en étions capables, nous pussions en quelque manière comprendre une si grande chose.

Et comme notre discours se terminait à cette considération : que la plus grande volupté des sens dans le plus grand éclat de beauté et de splendeur qui se puisse imaginer parmi les créatures corporelles, non-seulement n'était pas digne d'entrer en comparaison avec cette vie toute divine, mais ne méritait pas même d'être nommée, nous nous élevâmes vers cette immuable félicité par les mouvements d'une affection violente : nous traversâmes l'un après l'autre tous les êtres corporels, et ce ciel même d'où le soleil, la lune et les étoiles répandent leur lumière sur la terre : nous allâmes encore plus avant, en vous considérant, en parlant de vous, et en admirant vos ouvrages : nous entrâmes dans nos âmes, et passâmes outre pour arriver à l'abondance inépuisable de cette heureuse région, où la vérité est l'aliment incorruptible dont vous repaissez éternellement vos saints et vos élus, et où la vie est cette sagesse qui a fait tout ce que nous voyons, tout ce qui a été, et tout ce qui sera jamais, cette sagesse qui n'est point créée, mais qui est telle qu'elle a toujours été et qu'elle sera toujours, ou pour mieux dire qui n'a point été et qui ne sera point, mais qui est simplement, parce qu'elle est éternelle ; car ce n'est pas être éternel que d'avoir été et de devoir être.

En parlant ainsi de cette vie si heureuse, et en la recherchant avec ardeur, nous parvînmes jusqu'à la sentir et à la goûter en quelque sorte par un prompt élancement de notre cœur : puis soupirant de n'en

pouvoir encore jouir autant que nous eussions voulu, il ne nous resta qu'à y demeurer unis par cet esprit dont nous avons reçu les prémices, notre propre faiblesse nous forçant bientôt de retourner aux paroles extérieures, et au son de cette voix qui se forme dans cette bouche. Et qu'y a-t-il en cela de semblable à votre parole éternelle, mon Dieu, laquelle en demeurant immuable ne vieillit jamais et donne à toutes choses une face nouvelle ?

C'est pourquoi nous disions : S'il se trouvait une âme en qui fissent silence les impressions tumultueuses de la chair ; en qui fissent silence les fantômes de la terre, et des eaux, et de l'air ; en qui les cieux fissent silence, et qui, se faisant silence à soi-même, sans penser à soi passât hors de soi ; en qui enfin fissent silence les songes et les images qui remplissent l'imagination, toutes les voix, tous les signes, tout ce qui passe ; car si quelqu'un écoute ces choses, elles lui diront toutes : Nous ne nous sommes pas faites nous-mêmes, mais nous tenons l'être de celui qui subsiste éternellement ; si donc toutes ces choses se taisaient après nous avoir ainsi parlé, et nous avoir rendus attentifs à écouter celui de qui elles tiennent l'être, et que lui seul nous parlât, non plus par elles, mais par lui-même, en sorte que nous entendissions sa parole, non par une langue mortelle, ni par la voix d'un ange, ni par le bruit du tonnerre, ni par l'énigme d'une parabole ; mais que lui-même que nous aimons en elles nous parlât sans elles ; comme à présent notre âme s'élève par le vol impétueux de sa pensée jusqu'à cette sagesse éternelle, qui possède un être immuable au-dessus de tout,

si cette sublime contemplation continuait, et que, toutes les autres vues de l'esprit qui sont d'une nature entièrement différente ayant cessé, celle-là seule absorbât l'âme, et la comblât d'une joie intérieure, et que la vie éternelle ressemblât à ce ravissement en Dieu que nous venons d'éprouver pour un moment, et après lequel notre âme soupire encore ; ne serait-ce pas là l'accomplissement de cette parole de l'Écriture : « Entrez dans la joie de votre Seigneur[1] ? »

Quelles connaissances, dès lors, comparer à cette connaissance de la destinée de l'âme, surtout quand elle est confirmée par la religion? Il est, à coup sûr, bien préférable de savoir que l'âme, qui est née une seconde fois et qui a été renouvelée dans le Christ, est appelée à un bonheur éternel, que d'apprendre tout ce que nous ignorons de la mémoire, de l'intelligence, de la volonté. Augustin, d'autre part, affirme que ce qu'il y a de principal et d'excellent dans cette connaissance nous échapperait, si nous ne croyions aux divines Écritures[2]. Éclairé par cette lumière, il ajoute que s'il y a des degrés dans la sanctification comme dans la damnation, il y a aussi, avec un souverain bien un souverain mal, lequel sera éternel. Vainement voudrait-on mitiger cette doctrine et y voir beaucoup plus une menace qu'une vérité. Si le malheur des méchants doit finir, pourquoi la félicité des bons n'aurait-elle pas un terme? Tout ce qu'il est permis d'accorder, si l'on veut, c'est qu'il y ait des adoucissements et comme des répits

1. *Confessionum* lib. IX, cap. x.
2. *De Anima et ejus origine*, lib. IV, cap. x.

dans les tourments du supplice éternel[1]. Les peines et les péchés, effectivement, ne se mesurent point par le temps, mais par la nature de la volonté. Les peines du péché sont éternelles, parce que comme le pécheur aurait voulu jouir éternellement du plaisir, il est juste qu'il soit puni éternellement[2]. L'âme damnée, c'est-à-dire l'âme frappée de la seconde mort[3], n'en doit pas moins être reconnaissante envers Dieu ; car elle est, et l'être, en tout cas, vaut mieux que le néant.

Par conséquent, en résumé, Dieu a fait l'homme à son image. Car il lui a donné une âme douée de raison et d'intelligence, qui l'élève au-dessus de toutes les bêtes de la terre, de l'air et des eaux[4]. Il faut donc que l'âme, détachant ses regards des choses corporelles, les tourne vers l'intuition rationnelle, pour de là s'élever à l'intuition de Dieu, qui est notre fin.

Rapprochés de Dieu, sans être confondus avec Dieu, nous goûterons en Dieu, qui se communique sans se partager, une félicité immuable comme Dieu lui-même.

Mélange de mouvement et de repos, accompagnée de souvenir, mais non pas troublée par le souvenir, proportionnée à la capacité des âmes, cette félicité ineffable nous rendra tout clair et nous manifestera Dieu tel qu'il est.

Sans doute, il ne suffit point à l'âme d'avoir déposé dans la mort, la chair dont elle était revêtue, pour jouir de la vue béatifique de Dieu, comme les Anges. Mais ce

1. *Enchiridion,* cap. CXII,
2. *Epistola* CII, *Deogratias* (409), quæst. IV.
3. *De Civitate Dei,* lib. XIII, cap. II.
4. *Ibid., ibid.*

bonheur suprême lui est réservé, lorsqu'arrivée à la perfection de sa nature, dotée d'un corps non plus animal, mais spirituel, elle se trouve égalée aux anges[1].

Et qu'on ne demande pas si ce sont les yeux de ce corps spirituel qui verront Dieu. Augustin se refuse à décider comment aura lieu cette vue de Dieu, ou du moins il n'en parle que d'une manière hésitante[2]. Ce qui importe par-dessus tout, suivant lui, c'est de ne point faire tomber Dieu dans l'espace; c'est de maintenir intacte et dans la dignité qui lui est propre la substance divine[3].

« Courons donc, conclut Augustin, hâtons-nous vers ce bien qui n'est pas dispersé dans l'espace, qui ne subit pas les vicissitudes du temps, et d'où toutes les natures soumises au lieu et au temps reçoivent leur forme et leur beauté. — Et, afin d'en jouir, purifions ce regard et cette vue de l'âme qui nous fait apercevoir, autant qu'il est permis en cette vie, ce que c'est que la justice, ce que c'est que la piété, ce que c'est que la beauté de la sagesse. Quiconque, en effet, perçoit ces idées, les préfère de beaucoup à la plénitude des espaces et des lieux, et comprend que pour les concevoir, ce n'est point dans l'espace qu'il doit promener les regards de son esprit, mais qu'il lui en faut affermir la puissance immatérielle[4]. »

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. XII, cap. XXXV.
2. Voy. ci-après, liv. I, chap. III, II. *De la Nature de Dieu.*
3. *Sermo* CCLXXVII, cap. XIII, XIV.
4. *Contra Epistolam Manichæi, etc.*, cap. XLII.

CHAPITRE III

DIEU

I. DE L'EXISTENCE DE DIEU

La connaissance de l'âme nous conduit nécessairement à la connaissance de Dieu. Il suffit même d'affirmer l'être pour nécessairement affirmer Dieu. C'est pourquoi l'athéisme est une espèce de folie. Il y a plus, c'est une folie rare. Car il est comme impossible à l'homme de faire usage de sa pensée, de considérer ce qui l'entoure et lui-même, sans reconnaître immédiatement qu'il existe un Dieu.

« Que l'esprit parcoure du regard l'univers des créatures, et de toutes parts la créature lui criera : c'est Dieu qui m'a fait. Tout ce qui nous charme dans les arts devient pour l'artiste un sujet de louanges ; à plus forte raison si vous parcourez l'univers trouverez-vous, dans le spectacle qu'il vous offrira, un motif de louer celui qui en est l'auteur. Vous voyez les cieux, ils sont l'ouvrage admirable de Dieu. Vous voyez la terre, c'est Dieu qui a fait les nombres des semences, les variétés des genres, la multitude des animaux. Des cieux jusqu'à la terre, ne laissez rien d'inexploré. Toutes choses, de tous côtés, parlent de celui qui les a faites, et les

formes mêmes des créatures sont comme autant de voix qui louent le Créateur [1]. »

Oui, « interrogez la beauté de la terre, interrogez la beauté de la mer, interrogez la beauté de l'air partout répandu, interrogez la beauté du ciel, interrogez l'ordre des astres, interrogez le soleil dont la lumière produit les clartés du jour, interrogez la lune, dont la douce lueur tempère les ténèbres de la nuit qui succède au jour, interrogez les animaux qui se meuvent dans les eaux, qui séjournent sur la terre, qui volent dans l'air ; les âmes cachées, les corps qui paraissent; les êtres visibles qui sont gouvernés, les êtres invisibles qui gouvernent; interrogez ces choses, et ces choses vous répondent : voyez, nous sommes belles ! Leur beauté, voilà ce qu'elles proclament. Qui a fait ces beautés changeantes, sinon une immuable beauté? Les philosophes en sont ensuite venus à l'homme, afin de pouvoir entendre et connaître Dieu créateur de l'univers; et dans l'homme, ils ont interrogé à la fois le corps et l'âme. Ils interrogeaient ce qu'ils portaient en eux-mêmes; ils voyaient le corps, ils ne voyaient pas l'âme. Et cependant ils ne voyaient le corps que par l'âme. Car ils le voyaient par les yeux, mais c'était au dedans que se trouvait celui qui regardait comme par des fenêtres. Que l'habitant se retire, la maison tombe en ruines ; que celui qui gouvernait se retire, ce qui était gouverné tombe, et par cela même qu'il tombe, on l'appelle un cadavre. Les yeux ne sont-ils pas intacts? Quoiqu'ils soient

1. *Enarratio in Psalmum* XXVI, 12. — Cf. *Enarratio in Psalmum* XCIX, 5.

tout ouverts, ils ne voient pas. Les oreilles sont là, mais celui qui entendait s'en est allé; l'organe de la langue subsiste, mais le musicien qui le mettait en mouvement s'est retiré. Les philosophes ont donc interrogé à la fois et le corps qui se voit, et l'âme qui ne se voit pas; et ils ont trouvé meilleur ce qui ne se voit pas que ce qui se voit; meilleure l'âme qui est cachée, et moins bonne la chair qui est apparente. Ils ont vu ces choses, ils les ont considérées, ils les ont discutées, et ils ont trouvé que dans l'homme même l'âme et le corps étaient changeants. Le corps change par l'âge, par la corruption, par les aliments, par ce qu'il reçoit, par ce qu'il perd, par la vie, par la mort. Les philosophes sont passés à l'âme, qu'ils avaient compris être meilleure, et qu'ils admiraient quoique invisible; ils ont trouvé qu'elle aussi était changeante; tantôt elle veut, tantôt elle ne veut pas, tantôt elle sait, tantôt elle ignore, tantôt elle se souvient, tantôt elle oublie, tantôt elle craint, tantôt elle ose; tantôt elle s'élève à la sagesse, tantôt elle se laisse aller à la folie. Ils ont vu que l'âme elle-même était changeante; ils ont passé au delà, car ils ont cherché quelque chose d'immuable. C'est ainsi qu'ils sont parvenus à connaître Dieu qui a fait ces choses, par les choses qu'il a faites[1]. »

Aussi bien, comment concevoir même l'être, sans reconnaître en même temps l'être de Dieu? « Je ne serais point, ô mon Dieu, je ne serais pas du tout si vous n'étiez en moi, ou plutôt si je n'étais en vous, en vous de qui tout vient, par qui tout subsiste, en qui tout est[2].»

1. *Sermo* CCXLI, cap. II. — Cf. *Enarratio in Psalmum* XLI, 7.
2. *Confessionum* lib. I, cap. II.

Augustin n'a donc jamais douté et n'a jamais admis qu'on pût douter de l'existence de Dieu. Ni les suggestions des passions, ni les sophismes des philosophes, ni les enseignements des sectaires, n'ont pu ébranler sa foi en la Divinité.

Mais si l'athéisme, à aucun moment, n'a trouvé accès dans le cœur et l'esprit d'Augustin, quelle notion s'est-il faite de Dieu?

Il le faut avouer. Longtemps cet ardent et sensuel Africain n'a pu concevoir Dieu que comme une substance corporelle.

« Dévoré du besoin et de la fièvre de la vérité, je vous cherchais, ô mon Dieu, non point par les yeux de l'intelligence qui me distinguent des bêtes, mais par les yeux de la chair... Je ne connaissais donc rien de ce qui est véritablement, et même je me croyais très-pénétrant en accordant mon assentiment aux Manichéens, à ces trompeurs insensés, lorsqu'ils me demandaient d'où vient le mal, et si Dieu est enfermé dans une forme corporelle, s'il a des ongles et des cheveux. Je ne savais pas que Dieu est un esprit qui n'a pas de membres étendus en longueur et largeur, qui n'a pas de matière[1]. »

« Je croyais, ô mon Dieu, que votre grandeur et votre beauté étaient en vous comme les accidents sont dans les substances, par exemple dans les corps, tandis que vous êtes vous-même votre grandeur et votre beauté. Je croyais que vous étiez un corps lumineux et immense, et moi un morceau de ce corps[2]. »

1. *Confessionum* lib. III, cap. VII.
2. *Ibid.* lib. IV, cap. XVI.

Voilà donc l'esprit d'Augustin comme irrévocablement engagé dans le panthéisme le plus grossier. Les agitations des sens, une imagination dominante ont obscurci en lui la pure idée de Dieu, mais aussi les enseignements des Manichéens et la difficulté qu'il éprouve à expliquer la nature du mal. Enclin au mal, pressé par ses passions qui deviennent de jour en jour plus tyranniques, comment ne serait-il point porté à se décharger du mal sur une nature, sur une divinité essentiellement malfaisante? C'est pourquoi, son panthéisme se résout en un dualisme, non point dualisme de système, mais réalisation douloureuse de la lutte qu'il soutient, et que tout homme soutient en soi-même.

« Et cependant, lorsque je voulais penser à Dieu, je ne me le représentais que sous la forme d'une masse corporelle, et tout ce qui n'était pas corporel me paraissait ne pas être. De là aussi ma croyance à une substance du mal également corporelle, et qui n'était qu'une masse hideuse et difforme, tantôt épaisse, et on l'appelait la terre, tantôt déliée et subtile comme l'air, et c'était alors, selon les folles imaginations des Manichéens, le mauvais esprit qui était répandu par toute la terre. Et comme un reste de piété me défendait de croire qu'un Dieu bon eût pu créer une mauvaise nature, j'opposais l'une à l'autre ces deux substances, l'une et l'autre infinies, et cependant la mauvaise moins étendue que la bonne [1]. »

Augustin, il est vrai, se débat contre ces représentations monstrueuses, et faisant un premier pas, renonce

1. *Confessionum* lib. V, cap. X.

à concevoir Dieu sous la forme d'un corps humain.

« Je ne pouvais me représenter aucune substance que celle qui se voit par les yeux du corps; toutefois je ne vous concevais pas, mon Dieu, sous la forme d'un corps humain. Depuis que j'avais commencé à goûter à la sagesse, j'avais toujours rejeté cette erreur... Mais que devais-je penser de vous? C'est ce que je ne savais pas, n'étant qu'un homme, et quel homme! Je faisais des efforts pour atteindre jusqu'à vous par la pensée, à vous tout-puissant, le seul vrai Dieu; je vous croyais de toute mon âme, incorruptible, inaltérable, immuable. Mon cœur criait avec force contre toutes mes chimères, et, d'un seul coup, j'essayais de chasser toute cette tourbe d'immondices qui volait autour de moi; mais à peine chassées un instant, elles se reformaient de nouveau, fondaient sur moi et m'enveloppaient de nuages, de telle sorte que, sans vous voir sous la forme humaine, j'étais cependant forcé de vous penser comme quelque chose de corporel, répandu dans l'espace, soit mêlé au monde, soit dispersé hors du monde, à l'infini; et ce que je me représentais ainsi était cependant incorruptible, inaltérable, immuable, et je le préférais à tout ce qui s'altère, se corrompt et change. Mais ce qui n'était pas dans de tels espaces ne me paraissait pas exister; c'était à mes yeux un rien absolu, plus vide encore qu'un lieu, dont on enlèverait tout corps, et qui resterait un lieu vide, sans terre, sans eau, sans air et sans ciel, mais qui cependant serait encore un lieu vide, et en quelque sorte un néant étendu. Ainsi, vie de ma vie, je vous concevais comme remplissant des espaces infinis, pénétrant la masse entière du monde, et ré-

pandu encore au delà dans l'immensité, sans jamais rencontrer de bornes, si bien que la terre, le ciel, toutes choses vous possédassent, et que toutes eussent leurs limites en vous, et vous nulle part : et de même que l'atmosphère qui nous environne n'empêche pas la lumière du soleil de la pénétrer et de la traverser, non pas en la déchirant et en la coupant, mais en la remplissant tout entière ; ainsi je m'imaginais que vous passiez de la même manière, non-seulement à travers le ciel, l'air, la mer, mais encore à travers la terre, dont les plus grandes comme les plus petites parties vous étaient pénétrables, et contenaient votre présence, enfin, que par une action secrète, intérieure et extérieure, vous gouverniez tout ce que vous avez créé[1]. » « Je me représentais donc en esprit toute la création et tout ce que nous pouvons y apercevoir... Pour vous, Seigneur, je vous voyais l'entourant et la pénétrant, mais demeurant infini, semblable à une mer répandue partout, qui remplirait seule l'immensité, et renfermerait en elle une éponge d'une certaine grandeur, finie pourtant, et imbibée dans toutes ses parties par cette mer immense[2]. »

Cependant les assertions des Manichéens ne cessent d'embarrasser Augustin, et leurs chimères d'obstruer son esprit. En vain il découvre de tous points les absurdités de leur doctrine et expulse ces menteurs de son âme qu'ils opprimaient[3]. L'existence du mal lui reste un invincible obstacle à concevoir de Dieu une idée immatérielle.

1. *Confessionum* lib. VII, cap. I.
2. *Ibid.*, *ibid.*, cap. V.
3. *Ibid.*, *ibid.*, cap. II.

« Comme mon âme n'osait pas aller jusqu'à prétendre que Dieu lui-même lui déplaisait, elle ne voulait pas admettre que ce qui lui déplaisait fût votre œuvre, ô mon Dieu! Et ainsi elle retombait dans la croyance aux deux substances, et ne trouvait pas de relâche dans ses doutes, et ne cessait de répéter les erreurs qu'elle avait reçues d'autrui. Partie de là, elle s'était fait un Dieu répandu dans tous les espaces de l'univers, elle avait cru que c'était vous, elle l'avait placé dans son cœur, et elle était devenue le temple de son idole, et s'était rendue abominable à vos yeux[1]. »

C'est à la lumière du Platonisme que finissent par se dissiper les ténèbres intenses qui enveloppaient l'intelligence d'Augustin.

« Après avoir lu les livres des Platoniciens qui m'avertissaient de chercher une vérité incorporelle, j'avais appris à voir les choses invisibles dans les visibles; et quoique rejeté loin de vous, ô mon Dieu! j'avais deviné ce que les ténèbres de mon âme ne me permettaient pas de contempler. J'étais certain que vous êtes, et que vous êtes infini, sans être dispersé dans les espaces finis ou infinis; que vous êtes vraiment toujours le même, et non point ici d'une manière et là d'une autre; que toutes choses procèdent de vous, par cette preuve seule et incontestable qu'elles existent[2]. Je ne doutais donc plus de la substance incorruptible, et qu'elle ne fût la source de toute substance[3]. »

1. *Confessionum* lib. VII, cap. XIV.
2. *Ibid.*, *ibid.*, cap. XX.
3. *Ibid.*, lib. VIII, cap. I.

De la sorte, Augustin se voit arraché du même coup aux illusions du panthéisme et du dualisme.

A partir de ce moment, il distingue nettement les différents ordres de natures, dont l'ensemble constitue l'univers[1]; et au-dessus de tous ces êtres, Dieu, qui est leur raison d'être, lui apparaît comme un pur esprit.

Pur esprit, Dieu ne saurait donc être imaginé. « Quiconque veut imaginer Dieu se le représente par la pensée comme quelque chose de grand, d'immense, de gigantesque, comme un être aux proportions colossales. Ce colosse cependant est fini. S'il est fini, il n'est pas Dieu. Et s'il n'est pas fini, qu'est-ce que sa figure? Voilà où aboutit une aveugle et charnelle pensée. On se représente une masse énorme, et plus on l'imagine énorme, plus on se persuade honorer Dieu. Un autre survient qui ajoute à ce colosse une coudée, et qui le fait encore plus grand[2]. »

Laissons de côté ces puériles idoles. « Si l'âme est immatérielle, si elle se distingue du corps, à combien plus forte raison faut-il distinguer de la nature corporelle Dieu qui est le créateur de l'âme et du corps? Dieu en effet ne remplit pas le monde, comme l'air, comme l'eau, comme la lumière elle-même, de telle façon qu'une moindre partie de lui-même remplisse un moindre espace, et une plus grande partie un espace plus grand. Il est partout tout entier, sans être contenu dans aucun lieu; il vient sans se retirer d'où

1. Voyez ci-dessus liv. I, ch. II, I. *De la Nature de l'Ame.*

2. *Sermo* LIII, cap. XI.

il était, et il s'en va sans cesser d'être où il était venu. L'esprit humain s'étonne qu'il en soit ainsi, et parce qu'il ne le comprend pas, il est porté à ne le pas croire. Mais que l'âme humaine commence par s'étonner d'elle-même ; qu'elle s'élève un peu, s'il lui est possible, au-dessus du corps et des choses qu'elle a coutume de sentir par le corps, et qu'elle se demande ce qu'elle est, elle qui se sert du corps [1]. »

« Si l'âme n'est pas étendue dans l'espace, Dieu encore bien moins.... Si l'âme qui change en tant de manières, dont les désirs sont tumultueux et variés ; dont les affections dépendent de l'abondance ou de la pénurie ; qui est le jouet d'imaginations innombrables; qui tour à tour oublie et se souvient, apprend et ignore ; si, dis-je, l'âme qui est le théâtre de tant de mouvements et de changements, sent qu'elle n'est point répandue ni étendue dans le lieu, mais placée au-dessus de l'espace par sa vive puissance ; que doit-on penser et croire de Dieu lui-même, qui subsistant inébranlable et immuable au-dessus de tous les esprits raisonnables, départit à chacun ce qui lui convient [2] ? »

Une fois éclairé par ces droites et sûres idées, Augustin ne peut assez témoigner l'étonnement, disons mieux, l'indignation qu'excitent en lui les doctrines auxquelles il a d'abord donné adhésion.

« Que dirai-je maintenant de cette doctrine d'un Dieu partout répandu? Ne doit-elle pas soulever tout

1. *Epistola* CXXXVII, *Volusiano* (412), cap. II.

2. *Contra Epistolam Manichæi*, etc., cap. XIX.

homme intelligent, ou plutôt tout homme, quel qu'il soit? Certes il n'est pas besoin d'une grande sagacité à quiconque sait se dégager de l'esprit de contention, pour reconnaître que si Dieu est l'âme du monde et le monde le corps de cette âme, si ce Dieu réside en quelque façon au sein de la nature, contenant toutes choses en soi, de telle sorte que l'âme universelle qui vivifie la masse tout entière soit la substance commune d'où naissent chacune à son tour les âmes de tous les vivants, il suit de là qu'il n'y a aucun être qui ne soit une partie de Dieu. Or, qui ne voit que les conséquences de ce système sont impies et irréligieuses au suprême degré, puisqu'elles supposent qu'en marchant sur un corps, je marche sur une partie de Dieu, et qu'en tuant un animal, c'est une partie de Dieu que je tue? Mais je ne veux pas dire tout ce que peut ici suggérer la pensée, sans que le langage puisse décemment l'exprimer.

Remarquera-t-on qu'il n'y a que les animaux raisonnables, comme les hommes, par exemple, qui soient les parties de Dieu? Mais si le monde tout entier est Dieu, je ne vois pas de quel droit on retrancherait aux bêtes leur portion de divinité. Au surplus, à quoi bon insister? Ne parlons que de l'animal raisonnable, de l'homme. Quoi de plus tristement absurde que de croire qu'en donnant le fouet à un enfant, on le donne à une partie de Dieu? Que dire de ces parties de Dieu qui deviennent injustes, impudiques, impies, damnables enfin, si ce n'est que pour supporter de pareilles conséquences, il faut avoir perdu le sens? Je demanderai enfin pourquoi Dieu s'irrite contre ceux qui ne l'ado-

rent pas, puisque c'est s'irriter contre des parties de soi-même [1]. »

« Sans doute le vrai Dieu est Dieu par nature et non par opinion, mais il ne s'ensuit pas que toute nature soit Dieu ; car l'homme, la bête, l'arbre, la pierre ont une nature, et Dieu n'est rien de tout cela [2]. »

Ce ne sont pas d'ailleurs seulement les rêveries manichéennes qu'Augustin repousse avec cette vivacité, mais aussi l'opinion de la théologie païenne exposée par Varron, laquelle porte que Dieu est l'âme du monde et qu'il comprend en soi une multitude d'âmes particulières dont l'essence est divine [3].

Et en effet, que Dieu soit pur esprit, quelle merveille ! Et ne serait-ce pas plutôt un Dieu corporel qui impliquerait contradiction ?

Dieu est ; car il y a de l'être. Dieu est pur esprit ; car comment savons-nous qu'il est, sinon surtout en considérant notre propre esprit et l'éternelle vérité qui l'illumine ?

« Si nous ne découvrons rien au-dessus de notre raison que ce qui est éternel et immuable, pouvons-nous hésiter à dire que cela même est Dieu ? Effectivement, comme ce n'est point par un sens inférieur à elle, mais par elle-même que la raison aperçoit tout ensemble qu'il y a quelque chose d'éternel et d'immuable et qu'elle-même est inférieure à cet être éternel et immuable, il faut de toute nécessité qu'elle avoue que cet être est Dieu... Donc, je proclamerai Dieu

1. *De Civitate Dei*, lib. IV, cap. XII et XIII.
2. *Ibid.*, lib. VI, cap. VIII.
3. *Ibid.*, lib. VII, cap. VII.

l'être auquel je ne reconnaîtrai rien de supérieur. Ainsi, il me suffira de montrer qu'il y a un tel être, que dès lors il faudra nommer Dieu ; ou s'il y a quelque chose de supérieur à cet être, c'est cela même que l'on devra accorder être Dieu[1]. »

Et encore : « S'il y a quelque chose de plus excellent que la vérité, c'est à coup sûr cela qui est Dieu ; sinon, c'est la vérité elle-même qui est Dieu[2]. »

Mais si la raison prouve que Dieu existe, les idées de la raison, considérées séparément, ne sont-elles pas autant de manifestations irrésistibles de l'existence de Dieu ? Qu'est-ce que la vérité suprême, le beau sans mélange, le bien en soi, sinon Dieu lui-même[3] ? Être des êtres, infiniment au-dessus du corps comme au-dessus de l'âme, au-dessus de toutes les formes sensibles et intelligibles, Dieu est la vérité éternelle et le verbe incréé.

Par conséquent, combien n'est pas adorable cette notion de Dieu !

« O Dieu, s'écrie Augustin, vous êtes le père de la vérité, le père de la sagesse, le père de la vraie et souveraine vie, le père de la béatitude, le père du bien et du beau, le père de la lumière intelligible, le père de notre réveil et de notre clarté, le père du gage qui nous avertit de revenir à vous[4]. »

Et en des termes aussi concis que profonds, l'évê-

1. *De Libero Arbitrio*, lib. II, cap. III, VI.
2. *Ibid.*, lib. II, cap. XV.
3. *Ibid.*, lib. II, cap. VIII, X-XIII. *De Musica*, lib. VI, cap. IV, VII, X, X, XII. *De Vera Religione*, cap. XXX, XXXI.
4. *Soliloquiorum* lib. I, cap. I.

que d'Hippone proclame Dieu la cause de la substance, la raison de l'entendement, l'ordre de la vie : « *Causa subsistendi*, *ratio intelligendi*, *et ordo vivendi*[1]. »

Mais ce n'est point immédiatement que l'esprit humain conçoit une telle notion de Dieu. Il n'y parvient que par des démarches successives.

« Ce n'est point du premier coup, mais comme par degrés que l'âme se peut arracher, guidée par la raison, aux sens charnels et aux interprétations charnelles, où elle est naturellement engagée, et, possédée de l'amour de la vérité immuable, s'adresser au Dieu unique et au Seigneur de toutes choses, qui règne sans intermédiaire sur les esprits des hommes[2]. »

Écoutons Augustin décrivant lui-même les progrès par lesquels il s'est élevé peu à peu à la connaissance de Dieu.

« Je voyais avec admiration, ô mon Dieu, que je commençais à vous aimer, et non plus un fantôme au lieu de vous : mais je ne pouvais jouir continuellement de vous. En effet, comme d'une part l'amour de votre beauté m'enlevait pour m'unir à vous, je sentais aussitôt d'un autre côté que le poids de ma misère m'arrachait et me séparait de vous avec violence, pour me faire retomber avec gémissement dans la bassesse d'où je tâchais de sortir. Et ce poids n'était autre chose que les habitudes de mes passions charnelles.

1. *De Civitate Dei*, lib. VIII, cap. IV.
2. *De Musica*, lib. VI, cap. I.

Du moins je me souvenais toujours de vous : et je ne pouvais douter qu'il n'y eût un être auquel je dusse m'attacher, quoique je visse bien pourtant que je n'étais pas encore tel que je devais être pour m'y attacher, parce que le corps qui est corrompu appesantit l'âme, et que cette maison de terre accable l'esprit lorsqu'il veut s'élever dans ses pensées (*Sag.*, IX, 15).

J'étais aussi très-assuré que, depuis la création du monde, vos grandeurs invisibles, votre puissance éternelle, et votre divinité souveraine ont été rendues intelligibles et comme visibles par l'ordre qui reluit dans tous les êtres que vous avez créés. Car recherchant ce qui me fait discerner la beauté des corps tant célestes que terrestres, et quelle est la règle qui est présente à mon esprit lorsque selon la vérité je juge des choses qui sont sujettes au changement, et que je dis : cela doit être ainsi, et ceci doit être d'une autre sorte; je trouvai qu'au-dessus de mon esprit, qui est sujet au changement, il y avait une vérité immuable qui est éternelle.

Ainsi allant par degrés, j'étais monté de la connaissance des corps à celle de l'âme sensitive, qui exerce ses fonctions par le moyen des organes. De là, je passai jusqu'à la puissance intérieure, à laquelle les sens rapportent les objets extérieurs : ce qui est la borne de la connaissance des bêtes. Puis je m'élevai jusqu'à cette partie supérieure de l'âme humaine, qui, par le raisonnement et le discours, juge de tout ce que lui rapportent les sens.

Mais cette puissance elle-même remarquant qu'elle

n'était pas immuable, fit un effort pour s'élever jusqu'à l'intelligence d'elle-même. S'affranchissant donc de l'habitude, s'arrachant à la foule des fantômes qui la troublent, elle chercha à découvrir quelle est la lumière qui l'éclaire dans la connaissance du bien immuable, lorsqu'elle déclare avec assurance qu'il doit être préféré à celui qui est sujet au changement. Ce qu'elle n'eût jamais fait si elle n'en avait eu quelque connaissance, et si elle n'eût espéré parvenir ainsi jusqu'à cette vue de votre être, que l'esprit humain ne saurait envisager que d'un rapide et tremblant regard.

Je vis alors en esprit, ô mon Dieu, vos invisibles beautés dans les choses visibles que vous avez tirées du néant; mais je ne pus y arrêter la pointe de mon intelligencee : l'éclat de votre splendeur m'éblouit; et retombant dans mes faiblesses accoutumées, il ne me resta de ce que j'avais aperçu qu'un souvenir agréable et comme le désir de goûter les mets délicieux, dont je n'avais senti que l'odeur, mais dont je n'avais pu encore me nourrir...

Seigneur, je vous aime : et ce n'est point avec doute, mais avec certitude que je sais que je vous aime. Vous avez frappé mon cœur par votre parole, et aussitôt je vous ai aimé. Le ciel et la terre, et tout ce qu'ils contiennent, me disent aussi, de toutes parts, que je suis obligé de vous aimer; et ils ne cessent de le dire à tous les hommes, afin qu'ils soient inexcusables (*Rom.*, I, 20). Mais il faut plus encore pour que vous ayez pitié de celui dont il vous plaît d'avoir pitié, et pour faire miséricorde à celui auquel il vous plaît de faire mi-

séricorde. Autrement, le ciel et la terre publient inutilement vos louanges, puisqu'ils ne parlent qu'à des sourds.

Or, qu'est-ce que j'aime lorsque je vous aime? Ce n'est ni tout ce que les lieux offent de beau, ni tout ce que les temps présentent d'agréable. Ce n'est ni cet éclat de la lumière qui charme les yeux, ni la douce harmonie et les concerts variés, ni la suave odeur des fleurs, des aromates et des parfums, ni la manne, ni le miel, ni tout ce qui peut plaire dans les embrassements de la chair.

Ce n'est rien de tout cela que j'aime, quand j'aime mon Dieu, et j'aime néanmoins une lumière, une harmonie, une odeur, un mets délicieux, et un embrassement, quand j'aime mon Dieu. Mais cette lumière, cette harmonie, cette odeur, ce mets, et cet embrassement ne se trouvent que dans l'homme intérieur, là, où mon âme voit briller au-dessus d'elle une lumière que l'espace ne renferme point, où elle entend une harmonie que le temps n'emporte point, où elle respire une odeur que le vent ne dissipe point, où elle savoure un mets que ne diminuent point ceux qui s'en nourrissent, où elle s'unit à un objet infiniment aimable dont la jouissance n'apporte point de satiété.

Voilà ce que j'aime, quand j'aime mon Dieu. Et qu'est-ce que cela? J'ai interrogé la terre, et elle m'a répondu : Ce n'est pas moi; et tout ce qu'elle contient m'a fait aussi la même réponse. J'ai interrogé la mer, les abîmes, et tous les êtres vivants qui les peuplent, et ils m'ont répondu : Nous ne sommes pas ton Dieu ;

cherche au-dessus de nous. J'ai interrogé le souffle des vents, et l'air avec tous ses habitants m'a répondu : Anaximène s'est trompé ; je ne suis pas Dieu. J'ai interrogé le ciel, le soleil, la lune et les étoiles ; et ils m'ont répondu : Nous ne sommes pas non plus le Dieu que tu cherches. Je me suis adressé enfin à tous les êtres qui environnent les portes de ma chair, et leur ai dit : Puisque vous n'êtes pas mon Dieu, apprenez-moi du moins quelque chose de lui ; et ils se sont tous écriés d'une voix éclatante : C'est lui qui nous a faits (*Psalm.* XCIX, 3).

Pour les interroger, je n'ai eu qu'à les regarder ; et leur beauté a été leur réponse. Je me suis alors tourné vers moi-même, et me suis dit : Qui es-tu ? Et j'ai répondu : Je suis un homme. Car je suis composé de corps et d'âme, dont l'un est extérieur, et l'autre intérieur. Lequel des deux devais-je plutôt interroger, pour chercher mon Dieu que j'avais déjà cherché par tous les êtres corporels depuis la terre jusqu'au ciel, et aussi loin que j'avais pu envoyer les rayons de mes yeux, ainsi que des messagers ?

L'âme, qui est intérieure, vaut mieux que ce qui est extérieur. En effet tous les messagers corporels s'adressaient à elle, qui était comme dans son tribunal, jugeant de toutes les réponses que le ciel, la terre et tout ce qu'ils contiennent m'avaient faites, en me disant : Nous ne sommes pas Dieu, et c'est lui qui nous a créés. L'homme intérieur connaît ces choses par l'homme extérieur : et c'est ainsi que moi, qui suis cet homme intérieur, moi qui suis un esprit, je les ai connues par les sens du corps. J'ai interrogé ensuite tout l'univers

au sujet de mon Dieu, et il m'a répondu : Je ne suis pas Dieu, et c'est lui qui m'a créé.

Cette même figure du monde n'apparaît-elle donc pas à tous les êtres qui ont des yeux? D'où vient cependant qu'elle ne tient pas à tous le même langage? Car il est hors de doute que les animaux grands et petits la peuvent voir ; mais ils ne sauraient l'interroger, parce qu'ils n'ont point en eux de raison qui soit établie au-dessus des sens pour interpréter leurs informations. Les hommes, au contraire, sont capables d'adresser ces questions, afin de comprendre les invisibles beautés de Dieu par les choses visibles qu'il a créées. Mais comme ils s'attachent à ces créatures, l'amour qu'ils ont pour elles les soumet à elles, et fait que leur étant soumis, ils ne peuvent plus en juger.

Or, les créatures ne répondent qu'à ceux qui sont en état de juger quand ils interrogent. Car quoiqu'elles ne changent point de langage, attendu que leur langage n'est autre chose que leur nature, et qu'elles ne se montrent point différentes à celui qui ne fait que les voir et à celui qui en les voyant les interroge, néanmoins, en leur apparaissant à tous deux d'une même sorte, elles sont muettes pour l'un et elles parlent à l'autre ; ou, pour mieux dire, elles parlent à tous, mais elles ne sont entendues que de ceux qui consultent la vérité au dedans d'eux-mêmes, sur ce qu'elles leur apprennent du dehors. En effet, la vérité me dit : Le ciel, ni la terre, ni aucun corps n'est ton Dieu. Leur nature le prouve à tous ceux qui la considèrent, puisqu'il n'y a point de corps qui ne soit moindre en l'une de ses parties qu'en son tout. C'est pourquoi, ô mon âme

(car c'est à toi que je parle)! tu ne peux douter que tu ne sois beaucoup plus excellente que le corps, puisque c'est toi qui le soutiens et qui l'animes : ce que nul corps ne peut faire à l'égard d'un autre corps. Or, ton Dieu est la vie même de ta vie [1]. »

1. *Confessionum* lib. VII. cap. XVII; lib. X, cap. VI; lib. VI, cap. X.

Qu'il y ait un Dieu, et qu'il n'y ait qu'un Dieu, c'est là ce qu'Augustin tient pour indubitable. On ne doit adorer qu'un Dieu, qui est l'unique dispensateur de la félicité, comme le sentent ceux-là même qui ignorent son nom[1]. Les plus savants hommes de l'antiquité n'ont même pas eu d'autre opinion. S'ils avaient pu secouer le joug de la coutume, ils auraient reconnu et proclamé qu'on ne doit adorer qu'un seul Dieu qui gouverne le monde par le mouvement et l'intelligence[2]. Et apparemment, dans les conseils de la Providence, toutes leurs railleries contre la pluralité des dieux étaient moins destinées à ouvrir les yeux au peuple qu'à rendre témoignage à la vérité[3].

Or, en même temps qu'on affirme que Dieu est, et qu'il n'y a qu'un Dieu, n'est-il pas certain que plus ou moins confusément on affirme ce qu'est Dieu?

Quel est, écrit Augustin, le Dieu, objet de notre culte?

« Nous n'adorons point un Dieu qui se repente, qui soit envieux, qui éprouve du manque, qui soit cruel, qui trouve dans le sang des hommes ou des troupeaux de la volupté, qui se plaise aux hontes et aux crimes,

1. *De Civitate Dei*, lib. IV, cap. XXV.
2. *Ibid.*, lib. IV, cap. XXVI.
3. *Ibid.*, *ibid.*

dont le domaine ait pour borne un coin de terre[1]. »

Pouvons-nous donc savoir ce qu'est Dieu?

La notion de Dieu ne saurait être, suivant Augustin, comprise sous aucune catégorie. Aucun vocable ne lui est applicable. Ce que l'on pense de Dieu est plus vrai que ce qu'on en dit, et ce qu'il est, plus vrai que ce qu'on en pense. L'âme ne connaît rien de Dieu, si ce n'est qu'elle ne le peut connaître. « *Scitur Deus melius nesciendo*[2]. » Toute sa science de Dieu se réduit à savoir comment elle ignore Dieu : « *Cujus nulla scientia est in anima nisi scire quomodo eum nesciat*[3]. »

L'incompréhensibilité de Dieu rend-elle ainsi inutiles nos recherches sur Dieu? Nullement : « *Ecce jam potes notiorem Deum habere quam fratrem. Plane notiorem, quia præsentiorem ; notiorem, quia interiorem ; notiorem, quia certiorem*[4]. »

Nous pouvons d'abord acquérir une connaissance de Dieu, toute négative, il est vrai, mais qui n'en est pas moins fort importante. Car elle prévient ou corrige les erreurs que l'on commet d'ordinaire sur la nature de Dieu. Ces erreurs sont graves; Augustin les ramène à deux :

1° On assimile Dieu aux corps ;

2° On assimile Dieu aux créatures spirituelles, lesquelles sont changeantes.

Mais ce n'est pas tout.

La notion que nous avons de l'être de Dieu suppose

1. *De Moribus Ecclesiæ Catholicæ*, lib. I, cap. x.
2. *De Ordine*, lib. II, cap. xvi.
3. *Ibid. ibid.*, cap. xviii.
4. Cf. *Soliloquiorum* lib. I, cap. iii.

que nous avons aussi une science quelconque, une connaissance positive de Dieu.

Par conséquent, il est utile de s'appliquer à l'étude de la nature de Dieu. Un Dieu indéterminé serait un Dieu abstrait, et pour ainsi dire un néant de Dieu.

Cette détermination requiert d'ailleurs une méthode appropriée. Quelle sera cette méthode? Évidemment, les attributs de Dieu sont ineffables et on ne peut rien dire de Dieu qui soit digne de Dieu. Néanmoins, il faut exprimer les choses de Dieu par des mots humains, tout en écartant de ces mots les imperfections qu'ils impliquent. En effet, « ce serait parler indignement de Dieu, que de croire avoir trouvé des paroles dignes de lui. Son indéfectible vertu et sa divinité dépassent à un point merveilleux toute espèce de langage humain, et jusque dans notre infirmité toute humaine, nous sommes avertis que tout ce qu'on dit humainement de Dieu, paraît méprisable même à l'humanité[1]. Et pourtant, malgré l'abîme qui sépare les choses divines et les choses humaines, ce n'est point sans profit que les mêmes dénominations sont appliquées aux unes et aux autres. Car les connaissances qui résultent de l'habitude journalière et qui sont le fruit d'expériences accoutumées, nous ouvrent comme une voie vers les sublimes conceptions qui conviennent à Dieu. Ainsi, que j'ôte à la science humaine sa mobilité, que je supprime ces passages d'une pensée à une autre pensée, ces retours que nous faisons pour nous remettre dans l'esprit ce que un peu auparavant nous avions conçu, si bien que nous

1. *De Diversis Quæstionibus ad Simplicianum*, lib. II, quæst. II.

n'entendons rien que partiellement et à l'aide de nombreux actes de souvenir; que je supprime, dis-je, ces imperfections, pour ne plus considérer que la vivacité de la substantielle et inébranlable vérité, qui d'un seul et éternel regard embrasse l'universalité des choses; et j'aurai de cette manière quelque idée de la science de Dieu[1]. De même, que j'ôte à la colère humaine ses turbulentes émotions, pour n'y laisser que la force d'une légitime vengeance, et, dans une certaine mesure, je concevrai ce qui s'appelle la colère de Dieu. Ou encore, si vous ôtez à la pitié ce partage de la souffrance de celui dont vous avez pitié, pour n'y laisser qu'une bonté tranquille qui porte à secourir ceux qui souffrent et à les délivrer de leurs misères, vous aurez de la sorte quelque notion de la miséricorde divine[2]. »

En résumé, partir de l'homme pour s'élever à Dieu; nier de Dieu tout ce qui dans l'homme est imperfection, et tout ce qui dans l'homme est commencement de perfection l'affirmer de Dieu, telle est la méthode à l'aide de laquelle Augustin estime qu'il convient de procéder à la détermination des attributs de Dieu. Ainsi, « interrogeons-nous nous-mêmes et nous reconnaîtrons qu'il n'y a rien de meilleur dans notre nature que l'entendement. Or, y a-t-il là rien qui ressemble aux linéaments des formes, à l'éclat des couleurs, à la grandeur qui remplit l'espace, à la distance des parties, à la dilatation d'une masse, au mouvement qui s'opère d'un lieu à un autre? A coup sûr, il ne se rencontre rien de pareil dans

1. *De Diversis Quæstionibus ad Simplicianum*, lib. II, quæst. II.
2. *Ibid.*, *ibid.*

la partie la plus excellente de notre être, c'est-à-dire dans notre entendement, par où, autant que nous en sommes capables, nous saisissons la sagesse. C'est pourquoi, ce que nous ne trouvons pas dans ce qu'il y a de meilleur en nous, nous ne devons pas le chercher dans celui qui est bien meilleur que ce qu'il y a de meilleur en nous. Concevons donc, si nous pouvons, et autant que nous pouvons, que Dieu est bon sans qualité, grand sans quantité, créateur sans besoin; le premier, sans avoir de situation; comprenant toutes choses, sans avoir de manière d'être; partout présent, sans être dans aucun lieu; éternel, sans être soumis au temps; faisant, sans subir de changement, les choses muables; n'éprouvant aucune passion. Quiconque pense ainsi de Dieu, encore qu'il ne puisse de tout point découvrir ce qu'est Dieu, prend du moins, autant qu'il est possible, de pieuses précautions pour ne rien concevoir de Dieu qu'il ne soit pas[1]. » Et, effectivement, les applications de cette méthode sont certaines.

« Qui êtes-vous, ô mon Dieu! s'écrie Augustin. Qui êtes-vous, je le demande, sinon le Seigneur Dieu? Très-grand, très-bon, très-puissant, tout-puissant, très-miséricordieux et très-juste, très-caché et partout présent, infiniment beau, infiniment fort, toujours le même, incompréhensible, immuable et changeant toutes choses, jamais ancien, jamais nouveau, renouvelant tout ce qui est, et conduisant à la vieillesse les superbes sans qu'ils le sachent; toujours actif et toujours en repos, recueillant de toutes parts sans avoir besoin de rien; soutenant,

1. *De Trinitate*, lib. V, cap. I.

remplissant, conservant les créatures auxquelles vous donnez l'être, la nourriture, la maturité ; demandant sans cesse, quoique rien ne vous manque jamais; vous aimez, mais sans désordre; vous êtes un Dieu jaloux, mais sans inquiétude; vous vous repentez, mais sans douleur; vous entrez en colère, mais sans trouble. Vous changez vos œuvres sans changer vos desseins; vous ramassez ce que vous trouvez sans avoir jamais rien perdu. Vous n'êtes pas pauvre, et vous aimez le gain ; vous n'êtes pas avare, et vous placez à usure... Mais que sont toutes ces paroles, ô mon Dieu, ma vie, sainte douceur de mon âme! Que peut-on dire en parlant de vous? Malheur donc à ceux qui se taisent, puisque ceux même qui parlent ne peuvent passer que pour des muets[1]! »

Revenons sur cette énumération rapide des attributs de Dieu, et essayons de substituer dans saint Augustin aux élans de l'enthousiasme l'analyse.

Premièrement, Dieu est présent partout.

« Et quand nous disons que Dieu est partout répandu, il faut résister aux pensées charnelles, et soustraire son esprit à l'empire des sens. Quelle erreur, en effet, ne serait-ce pas de penser que Dieu est partout répandu à la manière d'un corps qui remplit l'espace, comme est répandue la terre, l'eau, l'air ou la lumière... Dieu est partout comme est une grande sagesse même dans un homme dont le corps est petit. Et si vous supposez deux sages, dont l'un soit plus grand que l'autre, mais non point plus sage, la sagesse n'est pas plus grande dans le

1. *Confessionum* lib. I, cap. IV.

plus grand, ni plus petite dans le plus petit, ni plus petite dans un seul que dans deux; mais elle est aussi grande dans celui-là que dans celui-ci, aussi grande dans chacun d'eux que dans l'un et l'autre. Car si d'une manière absolue ils sont également sages, ils ne sont pas plus sages tous les deux qu'ils le sont pris séparément, de même que s'ils sont également immortels, ils ne vivent pas plus tous les deux qu'ils vivent pris séparément[1]. »

« Eh ! quoi, reprend Augustin, le ciel et la terre vous contiennent donc, ô mon Dieu ! puisque vous les remplissez? Ou s'ils ne vous contiennent pas, il reste donc encore quelque chose de vous, quand vous les avez remplis? Où répandez-vous ce reste, Seigneur? Mais n'est-il pas plus vrai de dire que vous n'avez besoin d'être contenu par aucune chose, vous qui contenez toutes choses, et que les choses que vous remplissez, vous les remplissez en les contenant en vous-même? Les vases qui sont pleins de vous ne vous tiennent pas en équilibre; s'ils se brisent, vous ne vous échappez point; en vous répandant sur nous, vous ne tombez pas, vous nous relevez; vous ne vous dispersez pas, vous nous recueillez en vous. Mais vous qui remplissez toutes choses, les remplissez-vous toutes de tout votre être? Ou, ne pouvant vous contenir tout entier, prennent-elles seulement une partie de vous, et toutes la même? Ou chacune prend-elle la sienne, les grandes une plus grande, et les petites une moindre? Mais alors il y a donc en vous des parties grandes et petites? Ou bien êtes-vous tout entier

1. *Epistola* CLXXXVII, *Dardano* (417), cap. IV.

partout, sans pourtant qu'aucune chose puisse vous contenir tout entier[1] ? »

Secondement, Dieu, qui n'est point dans les choses, n'est ni dans le temps, ni dans l'espace.

Dieu n'est pas dans l'espace.

« Dieu n'est point quelque part. Car ce qui est quelque part, est contenu dans un lieu ; ce qui est contenu dans un lieu, est corps. Or, Dieu n'est pas corps ; donc, il n'est point quelque part. Et cependant comme il est, et qu'il n'est pas dans un lieu, c'est en lui que sont toutes choses plutôt qu'il n'est lui-même quelque part. D'un autre côté, néanmoins, les choses ne sont pas en lui de telle façon, que lui-même soit un lieu ; car le lieu est, dans l'espace, ce qui est occupé par la longueur, la largeur et la profondeur du corps, et Dieu n'est rien de pareil. Toutes choses sont donc en lui, et lui n'est pas un lieu[2]. »

Dieu, qui échappe aux limites de l'espace, ne souffre pas davantage les bornes du temps.

Ceux qui vous placent dans le temps « ne vous comprennent pas encore, ô sagesse de Dieu, lumière des esprits, ils ne comprennent pas encore comment les choses sont créées en vous et par vous ; ils s'efforcent d'atteindre au goût des choses éternelles ; mais leur cœur est encore vain et flotte encore dans les mouvements variés du passé et du futur. Qui pourra retenir ce cœur et le fixer un instant, afin qu'il puisse saisir quelques rayons de votre immobile éternité, qu'il la compare

1. *Confessionum* lib. I, cap. III.
2. *De Diversis Quæstionibus*, lib. LXXXIII, quæst. XX.

avec le temps mobile, et voie qu'elle n'a aucune mesure avec lui; qu'il voie qu'un temps ne peut être long que par la succession de plusieurs mouvements qui ne peuvent exister ensemble; que dans l'éternité rien ne se succède, mais que tout est toujours présent, que le temps ne peut jamais être tout entier présent, que le passé est poussé en avant par le futur, que le futur naît du passé, que l'un et l'autre prennent leur être et leur source dans celui qui est toujours présent. Qui fixera le cœur de l'homme, afin qu'il voie comment le principe immobile ordonne le futur et le passé, sans que l'éternité soit jamais passée ou future[1]? »

Troisièmement, Dieu est immuable. Parfaitement libre, sa liberté ne souffre pas de changement. « C'est son essence absolue de n'éprouver aucune vicissitude, ni dans son éternité, ni dans sa vérité, ni dans sa volonté[2].

« Accuserez-vous de fausseté ce que la vérité, d'une voix puissante, dit à l'oreille de mon cœur, sur la vraie éternité du créateur, à savoir que sa substance n'est point sujette à varier dans le temps, et que sa volonté n'est rien en dehors de sa substance? S'il en est ainsi, il ne veut pas tantôt ceci, tantôt cela, mais il veut à la fois, et ensemble, et toujours ce qu'il veut; il ne veut pas deux fois, d'abord une chose, ensuite une autre; il ne commence pas à vouloir ce qu'il ne voulait pas d'abord; il ne cesse pas de vouloir ce qu'il voulait auparavant, car une telle volonté serait changeante, et tout ce qui change n'est point éternel; or, notre Dieu est éter-

1. *Confessionum* lib. XI, cap. XI.
2. *De Trinitate*, lib. IV, *Proœmium*.

nel. Et il est dit aussi à l'oreille de mon cœur, que l'attente des choses futures devient une intuition lorsque ces choses arrivent, et que cette intuition se change en mémoire lorsqu'elles sont passées. Or, cette application de l'esprit, qui varie ainsi, est changeante; ce qui change n'est point éternel; or, notre Dieu est éternel. Je rassemble et je réunis toutes ces vérités, et je trouve que mon Dieu, le Dieu éternel, n'a point créé ce monde par quelque volonté nouvelle, et que sa science ne souffre aucun changement[1]. »

« Eh! quoi, une série quelconque de nombres est inviolable, et ne saurait être changée! Ainsi aucune violence ne saurait faire qu'après le nombre un, le nombre qui suit ne soit pas le nombre deux. Cela ne peut en aucune sorte être changé, et Dieu pourrait être considéré par nous comme changeant! L'intégrité des rapports des nombres persiste inviolable, et nous refuserions à Dieu même une pareille inviolabilité[2]! »

Sans doute, il est difficile de concevoir et d'entendre pleinement ce qu'est la substance d'un Dieu, qui sans aucun changement de son propre être fait des choses changeantes, et sans agir dans le temps crée des êtres qui sont dans le temps. C'est pourquoi, il est nécessaire de purifier notre esprit, afin qu'il puisse voir en une manière ineffable cette ineffable vérité[3].

Quatrièmement Dieu se connaît, et nul ne connaît Dieu comme il se connaît lui-même.

« Vous êtes celui qui est, Seigneur, et seul vous savez

1. *Confessionum* lib. XII, cap. XV.
2. *De Moribus Manichæorum*, lib. II, cap. XI.
3. *De Trinitate*, lib. I, cap. I.

que vous êtes immuablement ; seul vous possédez la science immuable, la volonté immuable. Et votre science sait et veut immuablement. Et votre volonté est et sait immuablement. Et vous ne trouvez point juste que la lumière immuable soit connue de la lumière illuminée et muable, comme elle se connaît elle-même. C'est pourquoi, mon âme est comme une terre sans eau, parce qu'elle ne peut pas s'illuminer de sa propre lumière, et qu'elle ne peut pas se rassasier de sa propre substance. Car la source de notre vie est en vous, comme la source de notre lumière est votre lumière[1]. »

Il y a plus, non-seulement Dieu se connaît lui-même, mais il connaît ce qui n'est pas lui. Et tandis que nous ne connaissons les choses que parce qu'elles sont, Dieu les connaît parce qu'il les a faites.

« Nous voyons toutes les choses que vous avez faites, parce qu'elles sont, ô mon Dieu ! Pour vous, au contraire, elles ne sont que parce que vous les voyez. Et nous, nous voyons au-dehors qu'elles sont, et au-dedans qu'elles sont bonnes. Mais vous, vous les avez vues déjà toutes faites, là même où vous voyiez qu'elles étaient à faire[2]. » Dieu sait tout sans avoir rien appris[3] ; sa science est prescience[4]. « Simple dans sa multiplicité, uniforme dans sa variété, sa science comprend tous les incompréhensibles d'une compréhension si incompréhensible, que voulût-il toujours produire des

1. *Confessionum* lib. XIII, cap. XVI.

2. *Ibid.*, *ibid.* cap. XXXVIII.

3. *Retractationum* lib. I, cap. V.

4. *Ibid.*, *ibid.* Voy. ci-après, liv. I, chap. V, II, *De la Liberté humaine et de la Prescience divine*.

choses nouvelles et différentes, il ne pourrait ni les produire sans ordre et sans prévoyance, ni les prévoir au jour la journée, parce qu'il les renferme toutes nécessairement dans sa prescience éternelle[1]. »

Dieu est donc l'être absolu, la volonté, la connaissance même. Mais il est nécessaire d'entendre que toutes ces déterminations se résolvent en une unité, où s'effacent toutes les différences. En Dieu, ne se distinguent point, comme en nous, l'être, la connaissance, la volonté. Tous les attributs de Dieu sont avec son être une seule et même chose. Sa simplicité et son immutabilité se trouvent comprises dans son éternité. Il n'y a point lieu de poser pour lui la dualité des attributs et du sujet. Ce serait même errer que de lui attribuer la pensée dans le sens propre de ce mot. Dieu est *essence*, non *substance*.

« Dieu, assurément, est substance, ou si l'on aime mieux est essence ; ce que les Grecs nomment Οὐσία. De même effectivement que du fait d'être sage vient ce qu'on appelle sagesse, et du fait de savoir ce qu'on appelle science, de même du fait d'être, *esse*, vient ce qu'on appelle essence. Et quel est celui qui est plus que celui qui a dit à Moïse son serviteur : *Je suis celui qui suis ;* et encore : *Vous direz aux enfants d'Israël : Celui qui est, m'a envoyé vers vous* (*Exod.*, III, 14)? Toutefois, les autres êtres qui sont dits essences ou substances, comprennent des accidents, par où se font en eux des changements plus ou moins grands. Au contraire, rien de pareil ne peut arriver à Dieu ; et c'est

1. *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. XVIII.

pourquoi, il y a une seule et immuable substance ou essence, qui est Dieu, à qui il appartient de tous points et en toute vérité de dire qu'elle est, d'où elle se nomme essence. Car ce qui est changé, ne conserve pas son être; et ce qui peut être changé, quoiqu'il ne soit pas changé, peut ne pas être ce qu'il a été. Cela seul donc qui non-seulement n'est pas changé, mais qui ne peut absolument pas être changé, peut être sans scrupule et en toute vérité être dit être[1]. »

A ce compte, qui ne voit que l'unique dénomination qui convienne à Dieu est celle d'essence, et que ce n'est qu'improprement qu'on l'appelle substance?

« On entend bien ce que c'est que substance dans les choses où se trouvent des propriétés qui supposent un sujet, comme dans un corps la forme ou la couleur. Le corps en effet subsiste, et ainsi est substance, tandis que les propriétés qui subsistent dans le corps comme dans leur sujet, ne sont pas des substances, mais dans la substance. Et en conséquence, ôtez cette couleur, cette forme, vous n'ôtez pas au corps l'être du corps, parce que ce qui constitue le corps, ce n'est point d'avoir telle forme ou telle couleur. Les choses changeantes et composées sont donc proprement dites des substances. Or, si Dieu subsiste de telle sorte qu'on puisse dire proprement qu'il est substance, il y a en lui quelque chose qui s'y trouve comme dans un sujet et il n'est pas simple. Car on distingue dès lors ses manières d'être, telles que la grandeur, la toute-puissance, la bonté, et tous autres attributs de cette sorte

1. *De Trinitate*, lib. V, cap. I et II.

qu'on peut convenablement rapporter à Dieu. Mais il n'est pas permis de dire que Dieu subsiste en tant que sujet de sa bonté, et que cette bonté ne soit pas substance ou plutôt essence, et que Dieu lui-même ne soit pas sa bonté, mais que sa bonté soit en lui comme dans un sujet. Aussi, est-il manifeste que c'est abusivement que Dieu est appelé substance ; sous cette expression plus fréquemment employée, il faut entendre l'idée d'essence, seule notion qui convienne exactement et vraiment à Dieu, si bien que Dieu seul doive être dit essence [1]. »

Toutefois, nous n'avons pas épuisé la détermination qu'a faite Augustin des attributs de Dieu, et il est nécessaire d'en venir aux termes encore plus précis, où l'a conduit l'application de sa méthode.

En somme, et d'une manière corrélative à la division de la philosophie adoptée de son temps en morale, physique, logique, Augustin professe que la notion de Dieu se révèle à nous, moralement comme souverain bien, logiquement comme base de certitude, physiquement comme principe des choses. En d'autres termes, Dieu est le bien ; Dieu est la vérité ; Dieu est le principe des êtres, le principe des formes, le principe de toute beauté.

Dieu est le bien.

« Le suprême bien au-dessus duquel il n'y en a pas d'autre, c'est Dieu ; et ainsi Dieu est le bien immuable, c'est-à-dire vraiment éternel et vraiment immortel. Tous

1. *De Trinitate*, lib. VII, cap. V. « *Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur : ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam.* »

les autres biens ne sont que par lui, quoiqu'ils ne soient rien de lui. Car ce qui est de lui, c'est lui-même; mais les choses qui ont été faites par lui ne sont pas lui[1]. » « Ainsi toute vie et grande et petite, toute douceur et grande et petite, toute mesure et grande et petite, tout entendement et grand et petit, toute faculté et grande et petite, tout sens et grand et petit, toute lumière et grande et petite, toute puissance et grande et petite, tout salut et grand et petit, toute vertu et grande et petite, toute beauté et grande et petite, toute paix et grande et petite, et tout ce qu'on peut imaginer de semblable, et particulièrement dans tous les êtres, soit spirituels, soit corporels, tout ce qui s'appelle mesure, forme, ordre, grand ou petit, tous ces biens viennent du Seigneur Dieu[2]. » Et Dieu est au-dessus de tous ces biens. « Écartons ce bien et encore cet autre bien, et voyez, si vous pouvez, ce qu'est le bien en lui-même; de la sorte vous verrez Dieu, qui n'est pas bien par un autre bien, mais qui est le bien de tout bien. En effet, nous ne dirions point, en faisant une exacte comparaison de tous les biens que j'ai rappelés ou que l'on peut découvrir ailleurs ou imaginer, que tel bien est meilleur que tel autre, si nous ne portions imprimée dans nos âmes la notion du bien lui-même, d'après laquelle nous apprécions les biens et les préférons les uns aux autres[3]... » En d'autres termes, « il n'y aurait pas de biens changeants, s'il n'y avait un bien immuable. C'est pourquoi, quand il est question de tel

1. *De Natura Boni contra Manichæos*, lib. unus, cap. I.
2. *Ibid.*, cap. XIII.
3. *De Trinitate*, lib. VIII, cap. III.

bien et de tel autre, qui dans certaines circonstances pourraient même ne pas être appelés des biens, si vous pouvez, vous détournant de ces biens qui sont biens par la participation du bien, pénétrer jusqu'au bien lui-même par la participation duquel ils sont biens; comme d'ailleurs c'est ce bien lui-même que vous entendez, lorsque vous entendez tel ou tel bien; si donc vous pouvez, écartant ces biens dérivés, concevoir en lui-même le bien lui-même, c'est Dieu que vous concevez[1]. »

Et Dieu qui est la bonté même, puisqu'il est le bien; parce qu'il est le bien, est aussi la justice. Il n'en est pas d'ailleurs de Dieu comme de l'homme. Jamais la justice et la bonté de Dieu ne se contrarient.

« Que personne ne se flatte d'obtenir l'impunité en considérant la miséricorde de Dieu; car Dieu est aussi la justice. Et que personne venant à changer en mieux ne redoute la justice de Dieu; car sa miséricorde précède sa justice. Lorsque les hommes jugent, tantôt vaincus par la pitié, ils agissent contre la justice, et alors ils se montrent miséricordieux, mais non pas justes; tantôt, en voulant observer une rigoureuse justice, ils se montrent sans pitié. Pour Dieu, au contraire, ni la bonté qui éclate dans sa miséricorde n'altère la sévérité de sa justice, ni la sévérité de sa justice n'annule la bonté de sa miséricorde[2]. »

Dieu, justice incorruptible, loi éternelle et immuable, est ainsi le principe et l'exemplaire de la justice positive qui varie.

1. *De Trinitate*, lib. VIII, cap. III.
2. *In Psalmum C Enarratio.*

« Je ne connaissais point, écrit saint Augustin, cette justice intérieure et véritable, qui ne juge pas selon la coutume, mais selon la loi très-juste du Dieu tout-puissant, et qui ordonne des pratiques différentes selon les diverses rencontres des temps et les divers génies des peuples, quoiqu'elle demeure la même dans tous les temps et chez tous les peuples. Je ne considérais pas que c'est suivant cette justice qu'ont été justes Abraham, Isaac, Jacob, Moïse et David, et tous ces autres patriarches qui ont été loués par la bouche de Dieu même; et que, s'ils passent dans l'estime de quelques ignorants pour injustes, c'est parce qu'on les juge au point de vue du moment présent et qu'on applique l'étroite mesure de ses propres actions à la conduite universelle du genre humain. De même que si quelqu'un qui ne saurait pas comment il faut s'armer, se couvrait la tête avec des jambarts, et se chaussait avec un casque; puis se plaignait que ces pièces d'équipement fussent mal faites. Ou comme si un jour où l'on aurait défendu de tenir marché après-midi, quelqu'un s'offensait de ce qu'il ne lui serait pas permis de vendre alors ce qu'il aurait pu vendre le matin. Ou enfin comme si on s'étonnait que dans une maison certains serviteurs maniassent des choses, auxquelles celui qui donne à boire ne doit pas toucher ; et qu'on trouvât mauvais que sous un même toit et parmi les serviteurs d'un même maître toutes choses ne fussent pas également permises, ni à tous, ni en tous lieux.

Or, c'est précisément ce que font ceux qui ne peuvent souffrir qu'on leur dise que ce qui a été permis aux

anciens justes dans leur siècle, ne l'est plus aux gens de bien dans celui-ci, parce que Dieu, selon la nécessité des temps, leur a commandé des choses qu'il ne nous commande plus aujourd'hui, quoique ces justes aient été soumis aussi bien que nous à son éternelle justice. Et néanmoins ils n'ont pas de peine à comprendre que dans un même homme le vêtement qui est propre à l'un de ses membres ne le soit pas à l'autre; que dans un même jour ce qui a été permis le matin ne le soit plus le soir. Ainsi la justice de Dieu est immuable, parce qu'elle est éternelle; mais les temps changent, parce qu'ils s'écoulent sans cesse, et que leur être n'est qu'une perpétuelle révolution. C'est ce que les hommes entendent difficilement. Car vivant si peu, ils ne sauraient accorder avec ce qu'ils voient tous les jours les événements si différents, qui se déroulent dans la suite des siècles, et qui s'étendent à travers toutes les contrées du monde; au lieu qu'ils jugent par leurs propres yeux de ce qui convient ou ne convient pas à un même pays, aux heures d'un même jour et aux membres d'un même corps. C'est pourquoi, ils se soumettent à cet ordre humain dont ils reconnaissent actuellement l'utilité; et accusent, au contraire, l'ordre de la providence dont ils ignorent le merveilleux enchaînement.

Je ne savais alors rien de tout cela, ou plutôt je n'y donnais aucune attention, et je n'apercevais point ces vérités, quoique mes yeux en fussent frappés de toutes parts. Je ne considérais pas que, lorsque je faisais des vers, il ne m'était pas permis de mettre toute sorte de

pieds partout où j'aurais voulu les mettre; mais qu'il me fallait les placer différemment, selon les différentes espèces de vers; et que, dans un même vers, je ne pouvais pas répéter toujours le même pied, quoique l'art de la versification demeurât indivisible en soi-même; qu'ainsi la justice suprême, à laquelle toutes les âmes saintes sont soumises, devait d'une manière sans comparaison plus sublime et plus excellente renfermer en elle-même toutes les lois qu'elle peut donner aux hommes, sans varier jamais, encore qu'elle ne commande pas toujours la même chose, et qu'elle diversifie ses ordres selon la diversité des personnes et des temps. C'est ce qui me jetait dans l'aveuglement, et me portait à blâmer ces saints patriarches, qui non-seulement ont usé des choses présentes, selon l'inspiration et le commandement exprès de Dieu, mais qui ont même annoncé les choses futures, éclairés qu'ils étaient par sa lumière.

Mais de même qu'il y a des lois qui peuvent changer, il y en a d'autres qui ne changent pas. Car peut-on imaginer ou quelque temps, ou quelque lieu, où il ne soit pas juste d'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit et son prochain comme soi-même? Et ainsi les crimes infâmes doivent être rejetés avec exécration et punis avec sévérité, en quelque temps et en quelque lieu que ce puisse être. Et quand tous les hommes de la terre s'accorderaient à les commettre, ils seraient tous également coupables selon les prescriptions de la loi divine [1]. »

1. *Confessionum* lib. III, cap. VII, VIII.

Dieu, qui est le bien, est la vérité, le Verbe, l'éternelle raison.

« La raison éternelle est votre Verbe même, ô mon Dieu! Et c'est le Principe, car c'est lui qui nous parle (*Jean*, VIII, 25), et sa parole a retenti extérieurement aux oreilles des hommes, afin qu'ils crussent en lui et qu'ils le cherchassent en eux-mêmes, dans l'éternelle vérité où un seul et bon maître enseigne tous ses disciples. C'est là que j'entends, Seigneur, votre voix qui me parle, car celui qui nous enseigne est le seul qui nous parle, et celui qui n'enseigne pas, même lorsqu'il semble parler, ne nous parle pas en réalité. Mais qui donc nous enseigne, si ce n'est l'immuable vérité? Ainsi, lorsque nous sommes instruits par quelque créature sujette au changement, c'est qu'elle nous conduit à la vérité qui ne change pas; là, nous nous instruisons véritablement, en l'écoutant immobiles; et nous tressaillons de joie à la voix de l'époux (*Jean*, III, 29) qui nous rappelle au principe d'où nous sortons. Il est lui-même ce principe : et s'il ne demeurait immobile, nous ne saurions où revenir quand nous nous égarons. Mais revenir sur ses pas après s'être égaré, c'est connaître. Or, c'est lui qui nous enseigne à connaître, parce qu'il est le Principe, et que c'est lui qui nous parle[1]. »

Enfin, Dieu est beauté, la beauté par excellence.

« Que j'ai commencé tard à vous aimer, s'écrie Augustin, ô beauté si ancienne et si nouvelle!... Vous m'avez appelé, vous avez crié, et vous avez ouvert

1. *Confessionum* lib. XI. cap. VIII.

les oreilles de mon cœur en brisant tout ce qui me rendait sourd à votre voix. Vous avez frappé mon âme de vos éclairs : vous l'avez pénétrée de vos feux, et vous avez dissipé mon aveuglement. Vous m'avez fait sentir l'odeur de vos parfums, et j'ai commencé à ne respirer que vous, à ne soupirer qu'après vous ; j'ai goûté la douceur de votre grâce, et me suis trouvé dans une faim insatiable et dans une soif inextinguible de ces délices célestes. Vous m'avez touché, et je suis devenu tout brûlant d'ardeur pour votre paix [1]. »

Telle est en effet la nature de Dieu, que tout ineffable et incommunicable qu'il soit, Dieu se donne à nous, se répand en nous, se fait goûter et voir.

Et, « cette vision de Dieu est la vision d'une beauté si parfaite et si digne d'amour, que Plotin n'hésite pas à déclarer que sans elle, fût-on d'ailleurs comblé de tous les autres biens, on est nécessairement malheureux [2]. »

Cependant, que doit-on entendre au juste par la vision de Dieu, laquelle, commencée dans la vie présente, s'achèvera dans la vie future [3] ?

Loin de nous les fantaisies des hommes charnels qui font Dieu corporel, sous prétexte que ce qui n'est pas corps, n'est pas ! Mais que penser du sentiment de ceux qui, sans imaginer Dieu corporel, croient que dans la vie éternelle les hommes ressuscités verront Dieu avec les yeux du corps ; persuadés qu'ils sont que le corps

1. *Confessionum* lib. X, cap. XXVII. Voyez ci-dessus liv. I, ch. I, II. *Des Idées*.

2. *De Civitate Dei*, lib. X, cap. XVI.

3. Voy. ci-dessus, liv. I, chap. II, III. *De la Fin de l'Ame*.

spirituel sera tel que cela même qui avait été chair, deviendra esprit [1] ?

Certainement nous ne verrons pas Dieu, comme nous voyons maintenant le soleil par les yeux du corps, ni comme nous nous voyons nous-mêmes par le regard intérieur de l'âme, vivre, vouloir, chercher, savoir, ignorer [2]. Placé au sein d'une lumière où il n'y a qu'un cœur pur qui puisse avoir accès, comment Dieu tomberait-il sous les prises des sens? La vue de Dieu est comparable à la vue de la vertu [3].

Néanmoins, nous l'avons constaté [4], c'est avec embarras qu'Augustin aborde ce problème de la vue de Dieu, lequel se posait comme de lui-même, du moment que l'on concevait l'homme de la vie future, âme et corps, aussi bien que l'homme de la vie présente. Cet embarras persiste dans tout le cours des ouvrages de l'évêque d'Hippone. En 408, écrivant à Italique [5], il réfute de nouveau l'opinion qui voudrait que nous vissions Dieu des yeux du corps. « En effet tout ce qui peut être aperçu des yeux du corps, est nécessairement dans un lieu, et n'y est point partout tout entier, mais en occupe ici un plus petit, là un plus grand espace, suivant la petitesse ou la grandeur de ses parties. Il n'en est pas ainsi du Dieu invisible et incorruptible, *qui seul a l'immortalité et habite une inaccessible lumière; qu'aucun homme n'a vu ni ne peut voir*

1. *Epistola* CXLVII, *Paulinæ* (413), cap. XXI.
2. *Ibid.* cap. I.
3. *Ibid.* cap. XVII.
4. Voy. ci-dessus, liv. I, chap. II, III. *De la Fin de l'Ame.*
5. *Epistola* XCII, *Italicæ* (408).

(I *Tim.*, VI, 16). Il est impossible que l'homme le voie par le corps même, par lequel il voit les corps... Nous verrons Dieu dans la mesure où nous lui serons semblables; car présentement nous le voyons d'autant moins que nous lui ressemblons moins. Nous le verrons donc précisément par où nous lui ressemblerons. Or, qui pousserait l'extravagance jusqu'à dire que c'est par le corps que nous sommes, ou que nous serons semblables à Dieu? C'est uniquement dans l'homme intérieur qu'il convient de chercher cette ressemblance.... Et qu'on n'argumente point des expressions où il est dit que nous verrons Dieu face à face, *facie ad faciem* (I *Cor.*, XIII, 12). Prendre ce langage à la lettre, c'est limiter Dieu, lui donner une figure, des membres. Impiété révoltante et monstrueuse illusion, où ne peut se laisser aller que l'homme animal, qui ne comprend pas ce qui vient de l'esprit de Dieu (I *Cor.*, XIII, 11, 14)! » En 415, c'est le même langage qu'Augustin tient à Évode [1].

A la fin de *la Cité de Dieu*, sans supposer jamais que Dieu puisse être vu comme sont vus les corps, il fait pourtant à la vision corporelle une plus large part.

« Il pourra se faire et il est fort croyable, écrit-il, que dans l'autre vie nous verrons de telle façon les corps du ciel nouveau et de la terre nouvelle que nous y découvrirons Dieu présent partout, non comme aujourd'hui, où ce qu'on peut voir de lui se voit, en quelque sorte, par les choses créées, comme dans un miroir et une

1. *Epistola* CLXII, *Evodio* (415).

énigme, d'une manière partielle, et plus par la foi qu'autrement ; mais comme nous voyons maintenant la vie des hommes qui se présentent à nos yeux. Nous ne croyons pas qu'ils vivent, nous le voyons. Alors donc, ou bien les yeux du corps seront tellement perfectionnés qu'on verra Dieu avec leur aide, comme on le voit par l'esprit, supposition difficile ou même impossible à justifier par aucun témoignage de l'Écriture[1] ; ou bien, ce qui est plus aisé à comprendre, Dieu nous sera si connu et si sensible que nous le verrons par l'esprit audedans de nous, dans les autres, en lui-même, dans le ciel nouveau et dans la terre nouvelle, en un mot dans tout être alors subsistant. Nous le verrons même par le corps dans tout corps, de quelque côté que nous jetions les yeux. Et nos pensées ainsi deviendront visibles, car alors s'accomplira ce que dit l'Apôtre (I *Cor.*, IV, 5) : « Ne jugez point avant le temps, jusqu'à ce que le Seigneur vienne, et qu'il porte la lumière dans les plus épaisses ténèbres, et qu'il découvre les pensées des cœurs ; et chacun alors recevra de Dieu la louange qui lui est due[2]. » De l'aveu d'Augustin, c'est là, sur cette question, son dernier mot[3].

1. Cf. *Epistola* CXLVIII, *Fortunatiano* (413), cap. I.

2. *De Civitate Dei*, lib. XXII, cap. XXIX. *De qualitate visionis, qua in futuro seculo sancti Deum videbunt.*

3. *Retract.*, lib. II, cap. XLI. « *De videndo Deo scripsi librum* (*Epistola* CXLVII, *ad Paulinam*) *ubi de spirituali corpore quod erit in resurrectione sanctorum inquisitionem diligentiorem distuli, utrum vel quo modo Deus, qui spiritus est, etiam per corpus tale videatur; sed eam postea quæstionem sane difficillimam in novissimo, id est in vicesimo et secundo libro de Civitate Dei* (cap. XXIX) *satis, quantum arbitror, explicavi.* »

Ainsi, dès cette vie même, nous pouvons, à certains égards, jouir de la vue de Dieu.

« C'est pour le voir, autant qu'il peut être vu, c'est pour être unis à lui que nous nous purifions de la souillure des péchés et des passions mauvaises, et que nous cherchons une consécration dans la vertu de son nom; car il est la source de la béatitude et la fin de tous nos désirs. Nous nous attachons donc à lui, ou plutôt nous nous y rattachons, au lieu de nous en détacher pour notre malheur, le méditant et le relisant sans cesse (d'où vient, dit-on, le mot religion); nous tendons vers lui par l'amour, afin de trouver en lui le repos et de posséder la béatitude en possédant la perfection [1]. »

L'homme toutefois ne saurait se persuader, sans un coupable orgueil, qu'il puisse, par lui-même, assez se purifier pour être admis à jouir de la vue de Dieu [2]. Nul ne voit Dieu que celui à qui Dieu se révèle.

On l'aura observé. Des deux méthodes qui servent à déterminer les attributs de Dieu, l'une qui, par voie déductive, va de la notion de l'unité divine à la multiplicité des attributs divins; l'autre qui, par une légitime induction, élève l'âme de la considération d'elle-même à la conception de Dieu; c'est la seconde, la meilleure, la plus féconde, ou plutôt la seule vraiment féconde qu'emploie Augustin.

Si nous sommes, dit Augustin, c'est que Dieu est.

1. *De Civitate Dei*, lib. X, cap. III. Voy. ci-après lib. I, ch. VI, *Du Bonheur et du Souverain Bien.*

2. *De Trinitate*, lib. IV, cap. XV. Voy. ci-après, liv. I, chap. V, III. *De la Liberté humaine et de la Grâce divine.*

Nous ne pouvons nous connaître sans connaître Dieu. Et, trait singulièrement remarquable de ce sympathique génie! Cet Africain, cet homme nourri dans la discipline des lettres romaines se montre aussi sensible qu'eût pu l'être un Grec aux attraits de la beauté. Qu'aimons-nous? s'écrie-t-il. Qu'aimons-nous, sinon le beau? Mais si nous aimons, nous devons connaître Dieu, en qui nous aimons ce qui est digne d'amour. Et si nous aimons ce qui est beau, Dieu doit être la souveraine beauté.

Oui, tout ce qui peut aimer aime Dieu, même sans le savoir[1]. Toute adoration est vraiment amour, et l'adoration d'un Dieu unique, nous retirant de la dispersion et concentrant nos amours épars, nous rattache au principe de tout bien. C'est pourquoi, uni à la foi et à l'espérance, l'amour nous porte plus haut et comme au sommet de l'être.

Effectivement, la fin de nos désirs, c'est de connaître Dieu et l'âme. Mais l'homme ne serait pas content si on lui disait : je vous ferai connaître Dieu comme vous connaissez Alype; il ne le serait pas même s'il ne le connaissait que comme les vérités les plus indubitables des mathématiques, ni enfin s'il n'en savait que ce qu'en ont dit Platon et Plotin, lesquels n'ont peut-être pas toujours compris ce qu'ils en ont dit. La Foi, l'Espérance et la Charité ne sont pas moins nécessaires pour s'élever à la connaissance de Dieu que pour l'aimer[2].

1. *Soliloquiorum* lib. I, cap. I. « *Deus quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens.* »

2. *Ibid.*, *ibid.*, cap. III et IV.

En d'autres termes, il y a deux connaissances de Dieu : l'une purement philosophique, laquelle reste presque stérile ; l'autre chrétienne, révélée par les Écritures, qui seule abonde en fruits. Ou encore, connaître vraiment Dieu, c'est, suivant Augustin, connaître la Trinité.

Ni les principes même de la religion au sein de laquelle il était né et dont il était devenu le représentant autorisé, ni les habitudes ou les besoins de son temps, ni enfin, sans doute, la pénétration de son propre esprit, ne pouvaient laisser Augustin se reposer dans la notion purement philosophique d'un Dieu personnel. L'évêque d'Hippone, le disciple des Néoplatoniciens, l'admirateur, et j'ai presque dit le génie frère du génie de Plotin, devait affirmer, défendre le dogme de la divine Trinité.

Toutefois, nous n'aurions point compris un pareil sujet dans l'exposition de la philosophie de saint Augustin, si l'illustre docteur s'était contenté d'enseigner un Dieu un en trois personnes, et de justifier son enseignement par les textes de l'Écriture. Ainsi entendu, considéré comme une donnée de la révélation, le dogme de la Trinité exclut l'examen, ou du moins n'appartient point tant à la philosophie qu'à l'histoire et à la critique des religions.

Mais ce n'est pas de la sorte et uniquement en théologien, que l'auteur du *Traité de la Trinité* a dogmatisé touchant cet auguste mystère. Il s'est efforcé d'en soulever les voiles, d'en dissiper les obscurités accablantes, de nous initier, en quelque manière, aux secrets les plus intimes de l'essence et de l'existence divine, en se fondant sur mille analogies ingénieuses qu'ont paru lui offrir

la nature des choses, la vie de l'âme, le monde des idées.

Triple et un tout ensemble, Dieu a marqué tout ce qui est de son empreinte. De là, dans les créatures, d'irrécusables vestiges de la divine Trinité.

Ce sont ces considérations toutes philosophiques, en une matière toute théologique, qu'il ne nous est point permis ici de passer sous silence.

Et d'abord, remarquons-le. Augustin ne s'est pas leurré du vain espoir d'expliquer à fond le mystère de la divine Trinité. Se flatter de résoudre toutes les difficultés inhérentes à ce dogme, c'eût été, assurément, ne pas même les soupçonner.

« En Dieu, dit Augustin, il n'y a qu'une essence; les Grecs y reconnaissent trois hypostases, et les Latins trois personnes... Comme l'habitude nous a rendu, dans le langage, essence synonyme de substance[1], nous n'osons pas dire qu'une essence comprend trois substances, mais nous disons qu'une essence ou une substance comprend trois personnes, ainsi que plusieurs auteurs latins très-respectables se sont exprimés, ne trouvant point de meilleure manière d'énoncer par des paroles ce qu'ils entendaient sans parler. Réellement, en effet, comme le Père n'est pas le Fils, et que le Fils n'est pas le Père, et que le Saint-Esprit lui-même, qui est aussi appelé le don de Dieu, n'est ni le Père ni le Fils, il y a donc trois personnes. C'est à cause de cela qu'il est dit au pluriel; Moi et mon Père, sommes un (*Jean*, x, 30). Il est vrai que lorsqu'on demande ce que c'est que les trois per-

1. Voy. ci-dessus, II. *De la Nature de Dieu.*

sonnes, le langage humain se trouve court, et qu'on manque de termes pour s'exprimer. On a pourtant dit trois personnes, non pas pour dire cela même, mais pour dire quelque chose. » « *Dictum est tamen tres personæ, non ut illud diceretur, sed ne taceretur*[1]. »

Mais si l'explication du dogme est ardue, la définition en est précise, rigoureuse, inviolable.

« Le Dieu suprême et véritable, l'unique et seul Dieu est Père et Fils, et Esprit-Saint, c'est-à-dire Dieu, Verbe de Dieu et Esprit de l'un et de l'autre; Trinité qui n'est ni confuse, ni séparée, Dieu qui seul a l'immortalité, et qui habite une lumière inaccessible, qu'aucun homme n'a vu ni ne peut voir, qui ne saurait être compris ni dans les limites du lieu, ni dans l'infinité de l'espace, ni subir les vicissitudes du temps[2]. »

Effectivement, « toute nature ou bien est Dieu, qui n'a pas d'auteur; ou bien est de Dieu, parce qu'elle a Dieu lui-même pour auteur. Mais parmi les natures qui ont Dieu pour auteur, il y en a qui n'ont pas été faites, il y en a qui ont été faites. Or, la nature qui n'a pas été faite et qui cependant est de Dieu, ou bien a été engendrée par lui, ou bien procède de lui. Celle qui a été engendrée, est son Fils unique; celle qui procède de lui, est le Saint-Esprit; et c'est là la Trinité, d'une seule et même nature. Car ces trois sont un, et chacun des trois est Dieu, et les trois ensemble sont un seul Dieu, immuable, éternel, sans aucun commencement

1. *De Trinitate*, lib. V, cap. IX.
2. *De Genesi ad Litteram*, lib. VIII cap. XIX.

ni sans fin dans le temps. Quant aux natures qui ont été faites, elles s'appellent créatures; mais le Créateur est Dieu, c'est-à-dire la Trinité même[1]. »

Ce qui importe, avant tout, aux yeux d'Augustin, c'est de ne tomber ni dans l'unitarisme de Sabellius ou d'Arius, ni dans le trithéisme.

Dieu est simple et cependant multiple.

Dieu est Trinité et cependant il n'est pas triple; il n'y a pas trois Dieux, quoiqu'il y ait trois personnes en Dieu.

« Si l'on cherche comment la substance qui est Dieu est à la fois simple et multiple, il faut d'abord se demander pourquoi la créature est multiple et n'est en aucune façon vraiment simple. Et en premier lieu, tout corps se compose de parties; de telle manière qu'il y a des parties plus grandes et des parties plus petites, et que le tout est plus grand qu'une partie quelconque, même la plus grande. — En outre, dans tout corps, autre chose est la grandeur, autre chose la couleur, autre chose la figure. Car en diminuant de grandeur, le corps peut conserver la même couleur et la même figure; en changeant de couleur, conserver la même figure et la même grandeur, et en changeant de figure, conserver la même grandeur et la même couleur. — Il est donc avéré que la nature du corps est multiple et nullement simple. Que si l'on en vient à la créature spirituelle, comme l'âme, elle est sans doute plus simple en comparaison du corps; mais si on ne la compare point au corps, elle est multiple et nullement simple. En effet,

1. *De Anima et ejus origine*, lib. II, cap. III.

elle est plus simple que le corps, parce qu'elle n'est point une masse répandue dans l'espace; mais enfermée dans un corps en particulier, elle est tout entière dans le corps tout entier, tout entière dans une quelconque de ses parties. C'est pourquoi, lorsqu'il se fait dans une petite partie du corps, quelle qu'elle soit, une impression qui doit produire dans l'âme une sensation, quoique l'impression n'ait pas lieu dans le corps tout entier, l'âme tout entière éprouve la sensation, parce que la sensation arrive à l'âme tout entière. Cependant, comme autre chose est pour l'âme être active, autre chose être inerte, autre chose être pénétrante, autre chose se souvenir, autre chose le désir, autre chose la crainte, autre chose la joie, autre chose la tristesse, et que tout cela peut se rencontrer dans l'âme tantôt séparément, tantôt plus, tantôt moins, et qu'ainsi par sa nature, elle est soumise à des modifications innombrables, il est manifeste que sa nature n'est pas simple, mais multiple. Car rien de ce qui est simple n'est changement; or, toute créature est changement. Il n'en est pas ainsi de Dieu. Dieu, il est vrai, peut être dit tour à tour grand, bon, sage, bienheureux, véridique, et on peut multiplier de la sorte les attributs qui ne sont pas indignes de lui. Mais sa grandeur n'est pas autre chose que sa sagesse. Car ce n'est point par la masse qu'il est grand, mais par la vertu. Sa bonté est la même chose que sa sagesse et sa grandeur, et sa véracité la même chose que ces attributs réunis. Être heureux, être grand, ou sage, ou véridique, ou bon, ne diffère point pour lui du simple fait d'être lui-même.

En conséquence, de ce que Dieu est Trinité, il ne s'ensuit pas qu'il faille croire qu'il est triple : autrement le Père seul, ou le Fils seul, serait moindre que le Père et le Fils ensemble. Quoiqu'on ne voie pas comment on peut parler du Père seul, ou du Fils seul, puisque toujours et inséparablement, le Père est avec le Fils et le Fils avec le Père. On parle du Père seul ou du Fils seul uniquement en ce sens que le Père et le Fils ne sont pas tous deux Père, que le Père et le Fils ne sont pas tous deux Fils. Puis donc que le Père seul, ou le Fils seul, ou le seul Saint-Esprit est aussi grand que le Père et le Fils et le Saint-Esprit ensemble, Dieu ne doit aucunement être dit triple. Les corps, il est vrai, s'accroissent par ce qu'on y ajoute. De même dans les choses spirituelles, lorsqu'une plus petite s'attache à une plus grande, comme la créature au Créateur, la créature devient plus grande qu'elle n'était, mais non pas le Créateur. Car, pour les êtres dont la grandeur ne consiste point dans la masse, être plus grand c'est être meilleur... Or, lorsqu'en Dieu le Fils égal au Père s'attache au Père qui lui est égal, ou l'Esprit-Saint au Père et au Fils auxquels il est égal, Dieu ne devient pas plus grand que le Père, ou le Fils, ou le Saint-Esprit en particulier; parce qu'il n'est point possible que sa perfection s'accroisse. Parfait en tant que Père, parfait en tant que Fils, parfait en tant qu'Esprit-Saint, le Dieu parfait est Père, et Fils, et Saint-Esprit : et c'est pourquoi il est Trinité plutôt qu'il n'est triple [1]. »

D'autre part, il y a effectivement trois personnes en

1. *De Trinitate*, lib. VI, cap. VII et VIII.

Dieu. Et ce n'est pas une seule personne qu'il faut, à vrai dire, appeler le seul Dieu, mais les trois personnes en même temps, Père, Fils et Saint-Esprit[1].

Le dogme de la Trinité étant ainsi défini avec toute la rigueur que réclame l'orthodoxie, comment en pénétrer le sens? Et si les explications qu'on en a tentées n'ont guère produit que confusion, si la raison qui s'est efforcée, en une si abstruse matière, d'éclaircir les mystères de la foi, a presque toujours conduit à l'hérésie, comment l'évêque d'Hippone s'y prendra-t-il pour renouveler, sans faillir, une entreprise aussi périlleuse? Il aura recours à la voie de l'analogie et du symbolisme. Il nous montrera l'image de la Trinité empreinte dans tout ce qui est, dans la nature, dans les sciences, et très-particulièrement dans l'âme humaine.

« Toutes les créatures qu'a produites l'art divin font voir en elles une certaine unité, une forme, un ordre. Toute créature, en effet, est une sorte d'unité, comme dans les corps leur nature, et dans les âmes l'esprit; toute créature, d'ailleurs, s'accommode à une certaine forme, comme les corps aux figures et aux qualités, et les âmes aux sciences et aux arts; toute créature enfin recherche ou observe un certain ordre, et c'est ainsi qu'on voit les corps avoir leur poids et leur situation, les âmes leurs amours et leurs joies. Il faut donc qu'en considérant l'intelligence créatrice, qui a fait ces choses, nous entendions la Trinité, dont les vestiges apparaissent, comme il convient, dans la créature. Car dans cette Trinité est la souveraine origine de toutes choses, et

1. *De Trinitate*, lib. VI, cap. IX.

leur parfaite beauté, et leur bienheureuse délectation. C'est pourquoi, ces trois choses semblent se déterminer tour à tour les unes les autres, et en elles-mêmes sont infinies. Mais ici, dans les choses corporelles, une seule chose n'est pas autant que les trois ensemble, et deux sont plus qu'une seule; tandis que dans la Trinité suprême une seule chose est autant que trois à la fois, et deux ne sont pas plus qu'une seule. Et ces choses en elles-mêmes sont infinies. Ainsi chacune est dans chacune; toutes sont dans chacune; chacune est dans toutes; toutes sont dans toutes, et un est tout. Que celui qui comprend cela ou en partie, ou par image et en énigme (I *Cor.*, XIII, 12), se réjouisse de connaître Dieu, qu'il l'honore comme Dieu, et lui rende grâces; que celui qui ne le voit pas, cherche à le voir par effort de piété, loin d'en médire par aveuglement; car Dieu est un, et cependant il est Trinité [1]. »

La création, en effet, témoigne qu'elle est l'ouvrage, non de telle ou telle personne de la Trinité, mais dans toutes ses parties, des trois personnes à la fois de la divine Trinité.

« Quand on est parvenu à connaître la Trinité, autant qu'il est possible en cette vie, on conçoit avec la dernière évidence que toute créature intellectuelle, animale et corporelle, tient de cette même Trinité créatrice et son être, et sa forme, et l'ordre qui la régit. Au lieu d'entendre que ce soit le Père qui ait fait une partie de la créature totale, le Fils une autre et l'Esprit-Saint une autre, on comprend que c'est le Père qui par le Fils

1. *De Trinitate*, lib. VI, cap. X.

dans le don de l'Esprit-Saint a fait en même temps toutes choses et chaque nature en particulier. Car toute chose, qu'on l'appelle substance, essence, nature, ou qu'on la désigne par tel terme qu'on voudra, offre simultanément ces trois caractères : qu'elle est une sorte d'unité, qu'elle se distingue par sa forme propre de tout ce qui n'est pas elle, qu'elle est assujettie à un certain ordre [1]. »

Augustin se plaît à insister sur ce genre de considérations.

« Il n'y a point de nature, il n'y a absolument pas de substance où ne se rencontrent tout d'abord ces trois choses : premièrement, qu'elle soit; ensuite qu'elle soit telle ou telle; troisièmement, qu'elle subsiste autant qu'il est en elle. La première qualité manifeste la cause même de la nature, d'où sont toutes choses; la seconde, la forme par laquelle sont disposées et comme organisées toutes choses; la troisième, une permanence, si l'on peut ainsi parler, au sein de laquelle sont toutes choses... Or, l'être vient du Père; la forme du Fils; la permanence de l'Esprit-Saint. Et quoique tout s'accomplisse en tout dans une intime et indissoluble union, cette distinction n'en est pas moins nécessaire à l'esprit infirme des hommes, lesquels ont été précipités de l'unité dans la variété [2]. »

Et encore :

1. *De Vera Religione*, cap. VII. Cf. *De Natura Boni contra Manich.*, cap. III. « *Hæc tria, modus, species et ordo, ut de innumerabilibus taceam, quæ ad ista tria pertinere monstrantur : hæc ergo tria, modus, species, ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore.* »

2. *Epistola* XI, *Nebridio* (388).

« Tout ce qui est est autre chose, en tant qu'il est, autre chose en tant qu'il se distingue, autre chose en tant qu'il constitue un ensemble. Toute créature donc, si elle est en quelque manière, si elle diffère beaucoup de ce qui n'est absolument pas, si elle est harmonieuse par la disposition de ses parties, doit avoir aussi une cause trine, une cause qui la fasse être, être ceci ou cela, être en accord avec elle-même. Or, nous disons que la cause de la créature ou son auteur, c'est Dieu. Conséquemment, il faut qu'il y ait une Trinité, au-dessus de laquelle la droite raison ne peut rien découvrir de plus parfait, de plus intelligent, de plus heureux. C'est pourquoi aussi, lorsqu'on cherche la vérité, il ne peut pas y avoir plus de trois espèces de questions : savoir si elle est; savoir ce qu'elle est; savoir si elle mérite ou non assentiment [1]. »

Effectivement, l'image de la Trinité, qui se réfléchit dans la nature, se retrouve dans les questions et les divisions mêmes de la science.

Les sages, remarque Augustin, divisent la philosophie en trois parties : la physique ou science de la nature, la logique ou science de l'entendement, l'éthique ou science des mœurs.

Cette division, d'autre part, correspond aux trois problèmes que l'homme se pose en face de l'univers et de lui-même :

1° Quelle est la cause première de tous les êtres qui forment la nature;

2° Où est la source de la connaissance et de la vérité;

1. *De Diversis Quæstionibus*, lib. LXXXIII, quæst. XVIII.

3° En quoi consiste le souverain bien, fin dernière de la vie.

Or, Augustin découvre dans cette division les trois objets éternels des aspirations humaines : l'Être, le Vrai, le Bien, qui n'en font qu'un seul, triple et un, qui est Dieu.

Ce n'est pas tout. L'être des êtres, principe de tout ce qui est, n'est-ce pas Dieu le Père?

Le vrai en soi, principe de toute vérité, n'est-ce pas le Verbe, lumière des intelligences, Dieu le Fils?

Le bien, principe de toute activité, foyer de tout amour, n'est-ce pas le Saint-Esprit?

Donc, quand les sages ont reconnu dans la philosophie, une dans son fond, trois parties, ils ont, suivant Augustin, comme pressenti la Trinité.

« Lorsqu'à cette triple question : Qui a fait le monde? Par quel moyen? pour quelle fin? on fait cette triple réponse : Dieu ; par son Verbe ; pour le bien ; n'y a-t-il pas dans les mystiques profondeurs de ces vérités une manifestation de la Trinité divine, Père, Fils et Saint-Esprit[1] ? » Ou encore : « Si l'on demande quel est l'auteur de l'être de la créature, c'est Dieu qui l'a créée; pourquoi elle est sage, c'est que Dieu l'éclaire ; d'où vient qu'elle est heureuse, c'est qu'elle jouit de Dieu. Ainsi Dieu est le principe de son être, de sa lumière et de sa joie; elle est, elle voit, elle aime; elle est dans l'éternité de Dieu, elle brille dans sa vérité, elle jouit dans sa bonté[2]. »

1. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XXIV.
2. *Ibid.*, *ibid.*

« Et ce ne sont pas les philosophes qui ont fait ces distinctions, ils n'ont eu qu'à les découvrir. Par où il ne faut pas entendre qu'ils aient pensé à Dieu et à la Trinité, quoique Platon, à qui on rapporte l'honneur de la découverte, ait reconnu Dieu comme l'unique auteur de toute la nature, le dispensateur de l'intelligence et l'inspirateur de cet amour qui est la source d'une bonne et heureuse vie. Il convient de remarquer seulement que les philosophes, tout en ayant des opinions différentes sur la nature des choses, sur la voie qui mène à la vérité et sur le bien final auquel nous devons rapporter toutes nos actions, s'accordent tous à reconnaître cette division générale, et que nul d'entre eux, de quelque secte qu'il soit, ne révoque en doute que la nature n'ait une cause, la science une méthode, et la vie une loi. De même chez tout artisan, trois choses concourent à la production de ses ouvrages : la nature, l'art et l'usage. La nature se fait reconnaître par le génie, l'art par l'instruction et l'usage par le fruit[1]. »

Mais la Trinité divine, qui a répandu dans toutes ses œuvres l'image d'elle-même, n'a marqué son empreinte dans aucune de ses créatures plus fortement que dans l'âme humaine. C'est pourquoi « nous trouvons en nous une image de Dieu, c'est-à-dire de cette souveraine Trinité, et bien que la copie ne soit pas égale au modèle, ou, pour mieux dire, qu'elle en soit infiniment éloignée, puisqu'elle ne lui est ni coéternelle, ni consubstantielle, et qu'elle a même besoin d'être réformée pour lui ressembler en quelque sorte, il n'est rien néanmoins, entre

1. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. xxv.

tous les ouvrages de Dieu, qui approche plus près de sa nature[1]. »

En effet, même dans l'homme extérieur se manifeste quelque image de la Trinité, et premièrement, par les choses mêmes qui sont aperçues au dehors. Car l'homme a un corps qui paraît; la forme de ce corps s'imprime ensuite dans le regard de celui qui l'aperçoit; enfin il y a l'effort de la volonté qui réunit l'un et l'autre. Cependant ces trois choses ne sont pas égales entre elles, non plus qu'elles n'appartiennent point à une seule substance. Secondement, on peut observer dans l'âme même comme une autre Trinité qui s'y introduit à l'aide des sensations qui lui viennent du dehors, c'est-à-dire trois nouveaux éléments d'une substance unique. Il y a effectivement l'imagination du corps, laquelle est dans la mémoire ; puis l'information que fournit la mémoire lorsque le regard de l'esprit se tourne vers elle ; et enfin l'effort de la volonté qui unit l'une et l'autre[2]. Dans la perception extérieure, la forme du corps est comme le Père ; le Fils est la vision, et la volonté qui unit l'une et l'autre est analogue à l'Esprit-Saint[3]. De même, dans le souvenir de la perception sensible, il y a trois choses : le nombre, le poids, la mesure. Car dans les objets d'où se tirent les perceptions, il y a une certaine mesure ; dans les perceptions elles-mêmes, il y a du nombre. Et quant à la volonté qui unit et qui ordonne les choses perçues et les percep-

1. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XXVI.

2. *De Trinitate*, lib. XI, cap. I-III.

3. *Ibid.*, *ibid.* cap. V. Cf. *Sermo* LII, cap. VII, *Anima nostra ad imaginem Dei facta.*

tions, qui les réduit à une certaine unité, elle est semblable à un poids[1].

Plus on pénètre dans l'homme intérieur, et plus on y voit éclater l'image de la Trinité.

« Qui peut comprendre la Trinité toute-puissante? Et cependant, qui n'en parle, si l'on peut dire qu'on en parle sans la comprendre? Je voudrais que les hommes considérassent trois choses en eux-mêmes, trois choses bien différentes sans doute de la Trinité, mais qui peuvent leur servir à juger et à sentir la différence infinie qui les en sépare. Ces trois choses sont : être, connaître, vouloir. Je suis sans doute, je sais et je veux. Je suis sachant et voulant ; je me sais être et vouloir : je veux être et savoir.

Je voudrais leur faire voir dans ces trois choses une vie indivisible, une même vie, une même âme, une même essence ; en un mot, distinction sans séparation. Que l'homme rentre en lui-même, qu'il se considère, qu'il examine et qu'il me réponde. Mais, eût-il trouvé et reconnu ces analogies, qu'il ne croie pas cependant avoir compris l'essence de cet être immuable, élevé audessus de toutes choses ; de cet être qui est immuablement, qui sait immuablement, et qui veut immuablement. Et qui pourra dire si Dieu est une Trinité, parce que ces trois choses sont en lui, ou si elles se trouvent toutes trois dans chaque personne? Ou bien est-ce à la fois l'un et l'autre; et dans l'abondante plénitude de son unité, Dieu est-il à la fois simple et multiple d'une manière merveilleuse, dans un cercle sans fin, se divisant toujours,

1. *De Trinitate*, lib. XI, cap. XI.

dans tout ce qu'il est, en ces trois choses : être, se connaître soi-même, se suffire à soi-même immuablement? Qui pourrait prononcer sur ces choses sans témérité [1]? »

Cependant, si l'être, le connaître, le vouloir chez l'homme réfléchissent la divine Trinité, n'y a-t-il point une nouvelle manifestation de Dieu tout ensemble triple et un, dans le concours, chez l'homme, de la mémoire, de la volonté, de l'intelligence?

« Voici que je m'adresse à l'homme et que je l'interroge : Homme, as-tu de la mémoire? Si tu n'en as pas, comment as-tu retenu ce que j'ai dit? Mais peut-être que déjà tu as oublié ce que j'ai dit tout à l'heure. Toutefois ce mot même que je prononce, *j'ai dit ;* ces deux syllabes, tu ne les retiendrais pas, si tu n'avais pas de mémoire. D'où saurais-tu, en effet, qu'il y en a deux, si la seconde, venant à frapper ton oreille, tu avais oublié la première? Aussi bien, pourquoi insister? Cela est manifeste, tu as de la mémoire. Je te demande autre chose : As-tu de l'intelligence? J'en ai, réponds-tu. Si, en effet, tu n'avais pas de mémoire, tu ne retiendrais pas ce que je t'ai dit; si tu n'avais pas d'intelligence, tu ne reconnaîtrais pas ce que tu as retenu. Tu as donc aussi de l'intelligence. Je te fais une troisième question : Tu as de la mémoire, par où tu retiens ce qui est dit ; tu as de l'intelligence, par où tu comprends ce que tu retiens; or, est-ce en le voulant que tu as retenu et compris? Certes, dis-tu, c'est en le voulant. Tu as donc de la volonté. La mémoire, l'intelligence, la volonté, voilà trois choses en toi que tu peux compter, et que tu

1. *Confessionum* lib. XIII, cap. XI.

ne peux pas séparer. Considère donc que ces trois choses, la mémoire, l'intelligence et la volonté sont indiquées par toi séparément, mais qu'elles opèrent d'une manière inséparable. Que si tu trouves cela en toi-même ; si cela est dans un homme, dans une personne qui marche sur la terre et qui porte un corps fragile, lequel appesantit son âme, crois que l'on peut établir, en faisant appel aux choses visibles, en s'attachant aux analogies qu'offre la créature, que le Père, et le Fils et le Saint-Esprit sont distincts et coopèrent inséparablement. D'ailleurs, je m'arrête là. Je ne dis pas que le Père est la mémoire, que le Fils est l'intelligence, l'Esprit-Saint la volonté... Que dis-je donc ? Que j'ai trouvé en toi trois choses, qui sont démontrées être séparables, et opérer inséparablement ; et de ces trois choses, le nom de chacune résulte des trois, quoiqu'il ne se rapporte pas aux trois, mais à l'une des trois en particulier. Crois donc, à l'endroit de Dieu, ce que tu ne peux voir, si en toi-même tu as entendu, tu as vu, tu as retenu. Car en toi, tu peux connaître ce qui est : quand pourras-tu connaître ce qui est dans celui qui t'a fait, quoi que cela puisse être ? Et si tu dois le pouvoir un jour, tu ne le peux pas encore. Et alors même que tu le pourras, pourras-tu connaître Dieu, comme Dieu se connaît lui-même[1] ? »

Considérez même uniquement le phénomène de la mémoire, et vous y découvrirez une sorte de Trinité. Car imaginez quelqu'un qui ne sait pas le grec et qui confie à sa mémoire des mots grecs. Cet homme

1. *Sermo* LII, cap. VII-X. Cf. *De Trinitate* lib. X, cap. I et sq.

ne retient-il pas dans sa mémoire les sons des mots, alors même qu'il n'y pense pas? Puis, lorsqu'il se met à y penser, n'est-ce pas de là que se forme son souvenir? Enfin, n'y a-t-il pas pour qu'il se souvienne et unisse au son la pensée, volonté? C'est donc là encore une sorte de Trinité qui apparaît dans l'âme[1].

Mais c'est principalement dans l'amour qu'éprouve l'âme humaine, que resplendit l'image de la Trinité.

« En effet, nous sommes, nous connaissons que nous sommes, et nous aimons notre être et la connaissance que nous en avons. Aucune illusion n'est possible sur ces trois objets[2]. »

Or, être, connaître, aimer, c'est renfermer en soi une Trinité[3].

Et il en est de la charité, forme supérieure de l'amour, comme de l'amour.

« Qu'est-ce que l'amour ou la charité, que la divine Écriture loue et recommande si fort? qu'est-ce, sinon l'amour du bien? Or, l'amour suppose quelqu'un qui aime, et c'est à un objet aimé que s'adresse l'amour. Voilà donc trois choses : un amant, un objet aimé et l'amour. Qu'est-ce donc que l'amour, sinon une vie qui unit ou qui tend à unir deux êtres, à savoir celui qui aime et ce qui est aimé? Et c'est ce qui a lieu même

1. *De Trinitate*, lib. XIII, cap. XX.

2. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XXVI. Voy. ci-dessus, liv. I, chap. I, I. *De la Philosophie en général.*

3. *De Trinitate*, lib. IX, cap. I et sq. « *Trinitatem in homine, qui imago Dei est, quamdam inesse, mentem scilicet, et notitiam qua se novit, et amorem quo se notitiamque suam diligit : atque hæc tria æqualia inter se, et unius ostenditur esse essentiæ.* »

dans les amours extérieures et charnelles; mais pour concevoir quelque image plus limpide et plus pure, foulant aux pieds la chair, montons jusques à l'âme. Qu'aime l'âme dans un ami, sinon une âme? Et là aussi, il y a donc trois choses : l'amant, ce qui est aimé et l'amour[1]. »

« Puis donc, conclut Augustin, que nous sommes hommes, faits à l'image de notre Créateur, dont l'éternité est véritable, la vérité éternelle, et la charité éternelle et véritable, et qui est lui-même l'aimable, l'éternelle et la véritable Trinité, sans confusion ni division, parcourons tous ses ouvrages d'un regard pour ainsi dire immobile, et recueillons des traces plus ou moins profondes de sa divinité dans les choses qui sont au-dessous de nous, et qui ne seraient en aucune façon, ni n'auraient aucune beauté, ni ne demanderaient et ne garderaient aucun ordre, si elles n'avaient été créées par celui qui possède un être souverain, une sagesse souveraine et une souveraine bonté. Quant à nous, après avoir contemplé son image en nous-mêmes, levons-nous et rentrons dans notre cœur, à l'exemple de l'Enfant prodigue de l'Évangile (*Luc*, xv, 18), pour retourner vers celui de qui nous nous étions éloignés par nos péchés. Là, notre être ne sera point sujet à la mort, ni notre connaissance à l'erreur, ni notre amour au déréglement[2]. »

C'est ainsi que de degrés en degrés, en passant des objets de la nature à l'homme extérieur, et de l'homme extérieur à l'homme intérieur, nous nous élevons à une

1. *De Trinitate*, lib. VIII, cap. x
2. *De Civitate Dei*, liv. XI, cap. xxviii.

certaine intelligence, mais à une intelligence purement humaine de la divine Trinité[1].

Néanmoins, ce n'est pas tout encore. Alors que l'on considère l'homme intérieur, ce n'est point proprement dans ce qui passe, comme la mémoire, l'entendement, l'amour, qu'il convient de chercher la Trinité, mais dans ce qui est permanent, c'est-à-dire dans la raison.

Assurément, la raison n'est pas Dieu; mais la raison qui est ce qu'il y a en nous de meilleur, est aussi ce qui nous révèle le plus clairement la nature excellente de Dieu[2].

Se souvenir de Dieu, comprendre et aimer Dieu, en quoi consiste la sagesse, n'est-ce pas, en effet, réfléchir en nous l'image de la divine Trinité[3]?

Contemplée de la sorte dans l'éternel, l'incorporel et l'immuable, la Trinité ne nous apparaît, d'ailleurs, qu'en énigme. Toutefois, ce n'est pas en vain que l'homme s'applique à comprendre ce mystère incompréhensible[4].

Ainsi donc, après avoir, par la philosophie pure et à l'encontre du polythéisme, mais surtout du manichéisme, posé avec fermeté le principe primitif, absolument simple et immuable des choses; Augustin explique la nature et la vie divine par la doctrine Trinitaire, fondement du Christianisme.

1. *De Trinitate*, lib. XIII, cap. XX.

2. *Ibid.*, lib. XIV, cap. VIII.

3. *Ibid.*, *ibid.* cap. XII. « *Hæc igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se : sed quia potest etiam meminisse, et intelligere et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit.* »

4. *Ibid.* lib. XV, cap. I et sq.

Sans doute, nous ne voyons la Trinité que dans un miroir, et nous ne l'expliquons que par des images imparfaites. Ces images, malgré tout, ne laissent pas que d'offrir leur enseignement.

Effectivement, le monde étant l'œuvre de Dieu, comment l'œuvre ne répondrait-elle point à son auteur, et ne reproduirait-elle pas les traits principaux de sa nature?

Or, dire que le monde est l'œuvre de Dieu, c'est dire qu'il est l'œuvre de la Trinité. Car les œuvres que l'on attribue à une personne de la Trinité constituent, il est vrai, le caractère de cette personne, mais n'en sont pas moins accomplies par les deux autres concurremment. La Trinité, par conséquent, se manifeste dans l'univers. La création est l'œuvre collective de la Trinité.

C'est pourquoi, dans chaque chose se distingue : 1° l'existence en général ; 2° l'existence de cette chose en particulier; 3° l'accord de cette chose avec le tout. A ces trois moments correspond la Trinité divine.

Que si des choses on passe à l'esprit, on découvre dans l'esprit la connaissance ou l'entendement, la volonté, l'amour.

La volonté unit tantôt l'observation sensible avec l'objet des sens; tantôt le type retenu par la mémoire comme objet de notre pensée avec la connaissance.

Dans le premier cas, l'objet sensible est père de l'observation sensible; dans le second cas, le souvenir est père de la pensée. Dans l'un et l'autre cas, la volonté est le lien.

Et plus on scrute l'homme intérieur, plus s'avive et y brille l'image de la Trinité.

C'est ainsi qu'au-dessus de la région de ce qui passe, la mémoire devient conscience de l'éternel ; la pensée, sagesse immuable ; l'amour, désir de la félicité suprême.

Mais c'est, avant tout, de l'amour que nous devons partir pour connaître la Divinité trine et une, et jouir de sa présence. Car l'amour est l'Esprit-Saint, qui nous conduit au Fils de Dieu, dont le Père est la mesure. Toute Trinité, aussi bien, est comprise dans l'amour. L'amour ne suppose-t-il pas le sujet aimant, l'objet aimé et l'amour même qui les unit? Au-dessus de l'amour, il n'y a que la raison, qui est sagesse, lorsqu'elle se souvient de Dieu, qu'elle comprend et aime Dieu.

Ces riches et ingénieux développements touchant un des problèmes qui à la fois attirent le plus et confondent le plus l'esprit humain, ne justifient-ils point pleinement le récit de la *Légende dorée*, où il est dit qu'un moine qui avait été ravi en esprit, s'étonnant de ne pas voir Augustin parmi les élus : « Il est plus haut, lui fut-il répondu, il est devant la Trinité sainte, dont il dispute pendant toute l'éternité? »

CHAPITRE IV

LE MONDE

I. DE LA CRÉATION

Dieu est ; mais ce n'est point le connaître que de ne pas connaître ce qu'il est, et surtout, qu'il est créateur. « Penser de Dieu comme il convient, écrit Augustin, est le vrai commencement de la piété. Or, personne ne parle de Dieu comme il convient, qui ne le croit pas tout-puissant et de tout point immuable ; créateur de tous les biens, qui tous sont au-dessous de lui ; Providence parfaitement juste de tous les êtres qu'il a créés ; créateur qui s'est suffi à lui-même dans l'acte de la création, sans avoir eu besoin du secours d'aucune nature étrangère. Cette exacte notion de Dieu implique en outre qu'il a créé toutes choses du néant [1]. »

En effet, qu'on jette un regard sur le monde et sur les créatures qu'il enferme. Combien ne sont-elles pas au-dessous de Dieu ! On ne peut vraiment dire d'elles d'une manière absolue, ni qu'elles sont ni qu'elles ne sont pas. Elles sont, puisqu'elles sont par Dieu : elles ne

1. *De Libero Arbitrio*, lib. I, cap. II.

sont pas, puisqu'elles ne sont pas ce qu'est Dieu. Car cela seul est véritablement qui est immuable [1]. »

C'est donc se tromper grossièrement que de faire de Dieu l'âme du monde [2].

Mais Augustin ne confond pas avec ce système insupportable, la doctrine de ceux qui considèrent le monde comme un animal [3].

« Platon, et à sa suite, nombre de philosophes, ont affirmé que ce monde est un animal. C'est une assertion que ma raison n'a pu vérifier avec certitude, non plus que je n'ai rien trouvé dans l'autorité des divines Écritures qui pût me la persuader. — Je n'affirme donc pas qu'il soit faux, mais je déclare ne point comprendre qu'il soit vrai que le monde soit un animal. Ce que l'on doit, en tout cas, tenir d'une manière inébranlable, c'est que pour nous Dieu ce n'est pas ce monde, soit que ce monde ait une âme, soit qu'il n'en ait pas. Si, en effet, il a une âme, celui qui l'a faite est notre Dieu; et s'il n'en a pas, où trouver dans un tel monde un Dieu quelconque, encore bien moins notre Dieu? Il y a toutefois parfaite raison de croire qu'alors même que le monde n'est pas un animal, il subsiste dans le monde une force spirituelle et vitale, laquelle sert à Dieu dans les saints anges, qui ne la comprennent pas, à orner et à administrer le monde. Et par saints anges il faut entendre toute sainte créature spirituelle constituée dans le secret et caché ministère de Dieu [4]. »

1. *Confessionum* lib. VII, cap. XI.

2. Voy. ci-dessus, liv. I, chap. III, I. *De l'Existence de Dieu.*

3. Voy. ci-après, II. *Du Temps et des Créatures.*

4. *Retract.* lib. I, cap. XI. Cf. *De Civitate Dei*. lib. X, cap. XXIX.

Quoi qu'il en soit, c'est Dieu qui a ordonné toutes choses, qui a fait toutes choses, qui a créé toute espèce d'êtres. « Aux uns il a donné le sentiment, et l'intelligence et l'immortalité, comme aux anges; aux autres il a donné le sentiment et l'intelligence avec la mortalité, comme aux hommes; à ceux-ci il a donné la sensation, mais il a refusé l'intelligence et l'immortalité comme aux bêtes; à ceux-là il n'a accordé ni sensibilité, ni intelligence, ni immortalité, comme aux herbes, aux bois, aux pierres. Et cependant ces dernières créatures ne peuvent pas manquer dans leur genre. Dieu en effet a ordonné la création comme par degrés depuis la terre jusqu'au ciel, depuis les choses visibles jusqu'aux invisibles, depuis les êtres mortels jusqu'aux immortels. Or, cette contexture de la création, cette beauté si bien ordonnée, qui monte du plus bas au plus haut degré et qui descend du plus haut degré au plus bas, qui nulle part n'est interrompue, mais tempérée par la dissemblance même des éléments qui la composent, la création tout entière loue Dieu. Et pourquoi tout entière loue-t-elle Dieu? Parce que lorsque l'homme la considère et qu'il la voit belle, il loue Dieu en elle. Oui, la terre muette a une voix, la terre a un visage. Vous voyez, vous considérez l'aspect de la terre, vous voyez sa fécondité, vous voyez ses forces, en quelle manière elle conçoit les semences qu'on lui confie, comment le plus souvent elle porte spontanément des fruits; vous voyez toutes ces choses et en les considérant vous interrogez la terre; et votre examen lui-même est une question. Mais cette force que vous constatez, cette beauté qui excite votre admiration, cette merveilleuse

fécondité, il ne vous semble pas que la terre puisse l'avoir en elle et d'elle-même ; aussitôt il vous vient à l'esprit qu'elle n'a pu être d'elle-même, qu'elle n'a pu être que par le Créateur. Et il y a là comme une invitation de la terre, à ce que vous louiez le Créateur. En un mot, ne suffit-il pas de contempler la beauté de l'univers, pour que par sa beauté même, comme tout d'une voix, l'univers réponde : Je ne me suis pas fait, mais c'est Dieu qui m'a fait [1] ? »

Évidemment, on ne peut raisonnablement soutenir comme le prétendent quelques-uns, que les hommes ont toujours existé aussi bien que le monde, ce qui a fait dire à Apulée : « Chaque homme est mortel, pris en particulier, mais les hommes pris ensemble sont immortels (*De Deo Socratis*[2]). » Il n'y a pas à s'attacher davantage à l'opinion de ceux « qui, ne croyant pas ce monde éternel, admettent soit des mondes innombrables, soit un seul monde qui meurt et naît une infinité de fois par de certaines révolutions de siècles[3]. Car comme ils estiment que le monde même renaît de sa propre matière, ils sont obligés de soutenir que le genre humain sort d'abord du sein des éléments et se multiplie ensuite comme les autres animaux par la voie de la génération [4]. » Augustin affirme séparément

1. *Enarratio in Psalmum* CXLIV, 13.

2. *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. x. Cf. ci-dessus, liv. I, chap. II, III. *De la Fin de l'Ame.*

3. *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. XI. Cf. ci-dessus, liv. I, chap. II, I. *De la Nature de l'Ame.*

4. *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. XII.

la création du monde et la création de l'homme [1].

Ainsi, Dieu est créateur. Mais comment comprendre la création?

« Faites-moi écouter et comprendre comment Dieu a fait dans le principe le ciel et la terre (*Genes.* I, 1). » Voilà ce qu'a écrit Moïse; il a écrit cette parole, et il est disparu; il a passé de cette terre auprès de vous, ô mon Dieu, et il n'est plus maintenant en ma présence; car s'il y était, je le retiendrais, je l'interrogerais, je le le conjurerais de m'expliquer ces paroles..... Mais puisque je ne peux pas l'interroger, c'est vous, ô Vérité, qui l'inspiriez quand il disait vrai, c'est vous, mon Dieu, que j'implore: pardonnez à mes péchés, et comme vous avez donné à votre serviteur le don de dire ces choses, accordez-moi de les comprendre... Voici le ciel et la terre : ils me crient qu'ils ont été créés, car ils changent et varient. Or, ce qui n'a pas été créé et qui est pourtant, ne peut rien avoir en soi qu'il n'eût déjà auparavant: et c'est là ce qu'on appelle changer et varier. Ils me crient encore qu'ils ne se sont pas faits eux-mêmes: nous sommes, disent-ils, parce que nous avons été faits; mais nous n'étions pas avant d'être; nous ne pouvons donc avoir été faits par nous. Et l'évidence de ces choses est en quelque sorte leur parole. C'est donc vous, Seigneur, qui les avez créés, vous qui êtes beau, car elles sont belles; vous qui êtes bon, car elles sont bonnes; vous enfin qui êtes, car elles sont. Mais elles n'ont ni la même beauté, ni la même bonté, ni le même être que vous, leur auteur;

1. *Confessionum* lib. XI, cap. III.

et en comparaison de vous, elles ne sont pas belles, elles ne sont pas bonnes, elles ne sont même pas. Voilà ce que nous savons, grâce à vous ; mais notre science, comparée à votre science, n'est qu'ignorance [1]. »

Toutefois, ne nous décourageons pas, et ne désespérons point de comprendre, dans une certaine mesure, ce qu'est la création. « Si en effet Dieu est une substance ineffable, et qu'un homme ne puisse le désigner en quoi que ce soit à un autre homme, sans se servir des mots de lieu et de temps, tandis que Dieu est avant tous les temps et avant tous les lieux ; cependant celui qui a fait toutes choses est encore plus près de nous, que beaucoup des choses qu'il a faites [2]. »

Et d'abord le monde a été créé de rien.

« Comment avez-vous fait le ciel et la terre, et de quelle machine vous êtes-vous servi pour un si grand ouvrage? Car ce n'est point sans doute comme l'artisan humain qui se sert d'un corps pour former un autre corps, et cela au gré de son âme, qui peut imprimer aux choses les formes qui lui plaisent et que lui découvre son regard intérieur. D'où le pourrait-elle, si vous ne l'aviez faite elle-même? Et il ne donne cette forme qu'à un objet qui existe déjà, et qui est disposé à la recevoir, comme de la terre, une pierre, du bois, de l'or ou autre chose semblable. Mais d'où viendraient toutes ces choses, si vous ne les aviez d'abord créées? C'est vous qui donnez à l'ouvrier son corps ; c'est vous qui lui donnez son âme qui commande à ses organes ;

1. *Confessionum* lib. XI, cap. III.

2. *De Genesi ad Litteram*, lib. V, cap. XVI.

la matière dont il fait quelque chose; le génie par lequel il excelle dans son art et voit au dedans de lui-même ce qu'il doit réaliser au dehors; les sens enfin, les sens par le moyen desquels il fait passer ce qu'il veut faire, de son âme dans la matière, et rapporte ensuite à l'âme ce qui a été fait, afin qu'elle consulte la vérité intérieure et souveraine pour juger si l'œuvre est bien ou mal. Toutes ces choses vous louent comme leur créateur. Mais comment les créez-vous, mon Dieu, comment avez-vous créé le ciel et la terre? Ce n'est certainement pas dans la terre et dans le ciel, que vous avez créé le ciel et la terre? Ce n'est pas non plus dans l'air et dans l'eau : car l'air et l'eau appartiennent au ciel et à la terre. Et ce n'est pas dans l'univers que vous avez fait l'univers : car il n'était pas dans un lieu où il pût être créé, avant d'être créé pour être : et vous n'aviez pas sous la main une matière qui pût vous servir à faire le ciel et la terre. Car d'où serait venu ce quelque chose que vous n'auriez pas fait, et dont vous auriez fait quelque chose, puisque rien n'est que parce que vous êtes? Mais vous avez dit : Que les choses soient, et elles ont été, et vous les avez créées par votre parole [1]. »

Il est vrai que l'habitude, les sens, l'imagination, de grossières et anthropomorphiques analogies nous rendent difficile de comprendre que Dieu ait créé le monde de rien. Nous parle-t-on de création? Aussitôt nous concevons un ouvrier qui appliquant à une matière son industrie, en tire un ouvrage. Ce n'est pas

1. *Confessionum* lib. XI, cap. v.

là créer ; c'est imposer à la matière une forme. De la création, forme et matière, tout procède. Il n'y a pas création, ou bien la création est une production par laquelle vient à l'être ce qui n'était pas.

« Résistons donc à l'habitude dans laquelle nous précipitent les yeux de la chair, qui nous font voir que les artisans, quelque ouvrage qu'ils exécutent, ne sauraient parvenir aux fins de leur art, s'ils n'employaient une matière toute prête. C'est en effet sous l'influence d'une telle analogie, que nous en venons à supposer que Dieu n'aurait pu fabriquer le monde, s'il n'avait eu recours, comme à une matière, à quelque nature qui ne vînt pas de lui. Or, Dieu n'est pas le fabricateur tout-puissant du monde, ou il faut nécessairement avouer qu'il a fait de rien les choses qu'il a faites. Car il ne peut rien y avoir dont il ne soit le créateur, s'il est tout-puissant. Si donc il a fait quelque chose de quelque chose, comme l'homme du limon, il ne l'a pourtant point fait de ce que lui-même n'avait pas fait ; parce qu'il avait fait de rien la terre d'où est le limon. Et s'il a fait le ciel même et la terre, c'est-à-dire le monde et tout ce qu'il renferme, de quelque matière, selon ce qui est écrit : *Vous qui avez fait le monde d'une matière invisible* (*Sag.*, XI, 18), ou comme le portent encore quelques textes, d'une matière *informe*, il ne faut nullement croire que cette matière même dont a été fait le monde, quoique informe, quoique invisible, quelle qu'on l'imagine, ait pu être, par elle-même, coéternelle à Dieu. Ce qu'elle était, et les déterminations quelconques de son être, et la capacité qui devait lui permettre de recevoir les formes des choses distinctes, tout cela

elle le tenait uniquement de Dieu tout-puissant, par qui est non-seulement tout ce qui est formé, mais aussi tout ce qui peut l'être. Or, entre ce qui est formé et ce qui peut l'être, il y a cette différence que ce qui est formé a déjà reçu la forme, et que ce qui peut être formé peut la recevoir. Mais celui qui donne aux choses la forme, leur donne aussi de pouvoir être formées; parce que de lui et en lui est l'immuable beauté et forme des formes, et qu'ainsi il est le seul qui donne à chaque chose non-seulement d'être belle, mais aussi de pouvoir être belle. En conséquence, c'est avec très-juste raison que nous croyons que Dieu a fait toutes choses de rien; parce qu'alors même que le monde aurait été fait de quelque matière, cette matière elle-même a été faite de rien, de telle sorte que par la bonté profondément intelligente de Dieu, elle devînt la première capacité des formes, et qu'ensuite fussent formées toutes les choses qui ont été formées [1]. »

En définitive, « tous les êtres visibles et invisibles, tout ce qui peut être, par une âme raisonnable, participant de l'immuable vérité, comme l'ange et l'homme; tout ce qui vit et sent, quoique privé de raison, comme sont tous les animaux de la terre, des eaux et de l'air, lesquels marchent, rampent, nagent, volent; tout ce qui,

1. *De Fide et Symbolo*, liber unus, cap. II. Cf. *De Genesi contra Manichæos*, lib. I, cap. VI. « *Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, hæc ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est. Non enim debemus esse similes istis qui omnipotentem Deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse, cum considerant fabros et quoslibet opifices non posse aliquid fabricare, nisi habuerint unde fabricent.* »

sans intelligence et même sans aucune espèce de sentiment, est dit vivre en quelque manière, comme les plantes qui, par leurs racines sont fixées à la terre, pour s'élever, lorsqu'elles germent, et s'élancer vers les cieux; tout ce qui par la masse seule occupe un lieu, comme la pierre, et les éléments même du monde matériel qui se voient ou se touchent : tout cela, c'est le Tout-Puissant qui l'a fait, unissant par les choses moyennes les plus basses et les plus élevées, disposant toutes ses créatures dans des temps et des lieux appropriés. Et tout cela il l'a fait, sans employer une matière qu'il n'aurait pas faite. Car il n'a pas formé des choses qui lui auraient été étrangères, mais lui-même a établi ce qu'il devait former. Et, au vrai, comment à la fois affirmer que Dieu n'a pu faire quelque chose de rien, et croire qu'il est tout-puissant? Or, à coup sûr, c'est nier la toute-puissance de Dieu, que de prétendre que Dieu n'aurait pu faire le monde, s'il n'avait eu de quoi le faire? Car que devient la toute-puissance, là où se montre une pénurie telle, que Dieu, semblable à un ouvrier, aurait été dans l'impossibilité d'exécuter son ouvrage, s'il n'avait eu à sa disposition une matière que lui-même n'aurait pas créée? C'est pourquoi, que celui qui croit en un Dieu tout-puissant, purge son esprit de ces opinions et de ces erreurs. La matière des choses, qui est dite informe, capable d'ailleurs de formes et sujet de l'œuvre du Créateur, se convertit en tous les êtres, qu'il a plu de faire à l'Architecte suprême. Dieu n'a point trouvé la matière coéternelle à lui, pour en fabriquer ensuite le monde; c'est lui-même qui l'a tirée absolument du néant, avec les choses qu'il a faites de la

matière. La matière n'était pas avant les choses mêmes, qui paraissent faites de la matière; et ainsi, à l'origine, le Tout-Puissant a tiré du néant toutes choses, et avec ces choses il a fait pareillement la matière dont il les a faites[1]. »

Secondement, Dieu, qui a créé toutes choses de rien, les a créées dans son Verbe éternel. « Vous avez créé les choses par votre parole, ô mon Dieu! Mais comment avez-vous parlé? Est-ce de la même manière que lorsque vous avez fait entendre votre voix du sein d'un nuage, en disant : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé? » Mais cette voix n'a retenti qu'un instant, et elle a passé : elle a commencé et elle a fini... Et ces paroles, dites dans le temps, entendues par une oreille charnelle, furent transmises à l'âme intelligente, dont l'oreille intérieure est attentive à votre Verbe éternel. Mais cette âme, comparant ces paroles temporelles avec votre Verbe, éternellement silencieux, a dit : « Ce n'est point la même chose. » Ces paroles sont au-dessous de moi, et même elles ne sont pas, car elles fuient et elles passent. Mais le Verbe de mon Dieu demeure au-dessus de moi éternellement. C'est ainsi que vous nous appelez à comprendre le Verbe qui est Dieu avec vous, ce Verbe que vous prononcez éternellement, et dans lequel vous prononcez éternellement toutes choses[2]. »

Et comme Dieu a créé toutes choses par son Verbe, c'est en lui-même, non hors de lui, qu'il a trouvé les idées de la création. Aussi bien, que signifierait cette

1. *Sermo* CCXIV, 2.

2. *Confessionum* lib. XI, cap. VII.

expression : hors de lui, alors que rien n'était, si ce n'est Dieu?

« Puisque toutes choses ont dans l'univers leurs mesures, leurs nombres et leurs poids, où Dieu les apercevait-il en les disposant de la sorte? Ce ne pouvait être hors de lui-même, comme nous apercevons les corps avec les yeux du corps; car les choses, évidemment, n'étaient pas, alors qu'il les disposait pour qu'elles fussent. Ce n'était pas davantage au dedans de lui-même qu'il les apercevait à la manière dont nous percevons par les yeux de l'esprit les images des corps, quand ils ne sont point présents à nos regards, mais que nous y pensons en les imaginant tels que nous les avons vus, ou d'après ceux que nous avons vus. En quelle manière donc Dieu apercevait-il les choses pour les disposer? En quelle manière, sinon en celle qui convient à sa seule puissance [1]? »

Pour Dieu, penser le monde qu'il a créé et créer le monde est une seule et même action.

« Dans le Verbe de Dieu se trouvent les éternelles raisons de toutes choses, même de celles qui ont été faites temporellement [2]. »

Que l'acte de la création nous surpasse, à la bonne heure. Mais n'y a-t-il point d'autres faits journaliers qui choquent notre intelligence et déroutent notre compréhension? Répétons-le. « L'acte de la création ne veut pas être conçu grossièrement, comme si Dieu s'était servi de mains pour son œuvre, à l'exemple des

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. IV, cap. VI.

2. *Ibid.*, *ibid.* cap. XXIV. Cf. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. X.

artisans que nous voyons chaque jour exécuter leurs travaux matériels. La main de Dieu, c'est sa puissance, ouvrière invisible des choses visibles. Et tout cela ne semble des fables qu'à ceux qui mesurent sur ce que leurs yeux ont l'habitude de voir, la puissance et la sagesse d'un Dieu qui n'a pas besoin de semences pour produire tout et les semences elles-mêmes; comme si les choses même qui tombent sous le regard des hommes, telles que la conception et la naissance, ne leur paraîtraient pas, s'ils n'en avaient l'expérience, plus incroyables encore que l'acte divin de la création [1] ! »

Troisièmement. Dieu qui a créé le monde l'a créé directement et n'a point employé d'intermédiaires dans l'acte de la création. Il serait même sacrilége « de croire ou de dire qu'un autre que Dieu soit le créateur d'un être quelconque, fût-il mortel et le plus chétif qui se puisse concevoir. Et pour ce qui est des anges, que l'école de Platon aime mieux appeler des Dieux, il est très-vrai qu'ils concourent au développement des êtres de l'univers, selon l'ordre ou la permission qu'ils en ont reçue ; mais ils ne sont pas plus les créateurs des animaux que les laboureurs ne le sont des blés ou des arbres [2]. »

Effectivement, « il y a pour les êtres deux espèces de formes : la forme extérieure, celle que le potier et l'artisan peuvent donner à un corps et que les peintres et les statuaires savent imiter ; il y a ensuite la forme intérieure, qui non-seulement constitue les diverses na-

1. *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. XXIII.
2. *Ibid.*, *ibid.* cap. XXIV.

tures corporelles, mais qui fait la vie des êtres animés, parce qu'elle renferme les causes efficientes et les emprunte à la source mystérieuse et innée de l'intelligence et de la vie. Accordons à tout ouvrier la forme extérieure, mais pour cette forme intérieure où est le principe de la vie et du mouvement, elle n'a d'autre auteur que cet ouvrier unique qui n'a eu besoin d'aucun être, ni d'aucun ange pour faire les anges et les êtres. La même vertu divine, et pour ainsi dire effective, qui a donné la forme ronde à la terre et au soleil, la donne à l'œil de l'homme et à une pomme, et ainsi de toutes les autres figures naturelles ; elles n'ont point d'autre principe que la puissance secrète de celui qui a dit : « Je remplis le ciel et la terre (*Jérém.*, XXIII, 24); » et dont la sagesse atteint d'un bout du monde à l'autre sans aucun obstacle, et gouverne toutes choses avec douceur (*Sag.*, VIII, 1). J'ignore donc quels services les anges, créés les premiers, ont rendus au créateur dans la formation des autres choses ; et comme je n'oserais leur attribuer un pouvoir que peut-être ils n'ont pas, je ne dois pas non plus leur dénier celui qu'ils ont. Néanmoins, et quelle que soit la mesure de leur concours, je ne laisse pas d'attribuer la création tout entière à Dieu, en quoi je ne crains pas de leur déplaire, puisque c'est à Dieu aussi qu'ils rapportent avec actions de grâce la formation de leur propre être [1]. »

Quatrièmement, Dieu qui a créé le monde n'avait pas besoin des choses créées.

« Que manquerait-il donc à ce bien que vous êtes à

1. *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. XXV.

vous-même, ô mon Dieu, si ces choses ou n'existaient absolument pas, ou demeuraient informes, ces choses que vous n'avez pas faites par besoin, mais dans la plénitude de votre bonté, et que vous avez ramenées à des formes déterminées, sans que votre joie soit augmentée par elles? Étant parfait, vous ne pouvez aimer leur imperfection; et vous voulez les rendre parfaites parce qu'elles vous plaisent; mais non pas comme si étant imparfait vous-même, vous aviez besoin de leur perfection pour devenir parfait. Car « votre Esprit-Saint était porté sur les eaux, » et non point par elles, comme s'il s'y fût reposé; c'est lui qui fait reposer en soi ceux dans lesquels il se repose. Ainsi votre volonté incorruptible et immuable qui se suffit à elle-même était suspendue au-dessus de cette vie que vous avez faite, et pour laquelle vivre n'est pas la même chose que vivre heureuse; car même en flottant dans son obscurité, elle vit encore : mais il lui manque de se tourner vers celui qui l'a faite, et de puiser de plus en plus à la source de votre vie, de voir à votre lumière, d'en être rendue parfaite, éclatante et heureuse [1]. »

Sans doute aussi, Dieu étant parfait ne peut faire que ce qu'il fait [2]. Mais c'est là simplement une nécessité morale ou de convenance, et nullement une nécessité géométrique.

Si donc Dieu a créé le monde, ce n'est pas qu'il en eût besoin; ce n'est pas davantage qu'il y fût nécessité; c'est qu'il a trouvé bon de le créer. Et s'il l'a trouvé

1. *Confessionum* lib. XIII, cap. IV.
2. *Sermo* CCXIV, 2.

bon, c'est qu'il l'a voulu. Demandera-t-on pourquoi il l'a voulu?

« Celui qui cherche pourquoi Dieu a voulu faire le monde cherche la cause de la volonté de Dieu. Que ne remarque-t-il que toute cause est efficiente? Or, tout ce qui produit est plus grand que ce qui est produit. Mais il n'y a rien de plus grand que la volonté de Dieu. Il n'y a donc point à chercher quelle en est la cause [1]. »

« En conséquence, à celui qui dit: Pourquoi Dieu a-t-il fait le ciel et la terre? il faut répondre: Parce qu'il l'a voulu. Car la volonté de Dieu est la cause du ciel et de la terre, et ainsi la volonté de Dieu est plus grande que le ciel et la terre. Quant à celui qui dit : Pourquoi Dieu a-t-il voulu faire le ciel et la terre? il cherche quelque chose de plus grand que la volonté de Dieu, tandis qu'il ne se peut rien trouver de plus grand. Que la témérité humaine sache donc se contenir, et qu'elle ne cherche point ce qui n'est pas, de peur de ne pas trouver ce qui est. Que si l'on désire d'ailleurs connaître la volonté de Dieu, que l'on se fasse ami de Dieu; car si quelqu'un voulait connaître la volonté d'un homme, dont il ne serait pas l'ami, on rirait de son impertinence et de sa sottise. Or, nul ne devient ami de Dieu que par la purification des mœurs [2]. »

Mais ici apparaissent des difficultés qui sont, ce semble, inextricables.

Effectivement, Augustin professe que le monde n'a pas été créé de toute éternité, sans qu'on puisse dire

1. *De Diversis Quæstionibus* LXXXIII, quæst. XXVIII.
2. *De Genesi contra Manichæos*, lib. I, cap. II.

qu'en le créant Dieu ait fait succéder une volonté nouvelle à une volonté antérieure[1].

N'y a-t-il pas là une insoluble antinomie?

Que la création ne soit point éternelle, c'est ce qu'implique l'idée même de création. Car un monde éternel est précisément le contraire d'un monde qui est créé.

« Quels sont les siècles écoulés avant la création du genre humain? écrit Augustin. J'avoue que je l'ignore, mais je suis certain du moins que rien de créé n'est coéternel au créateur[2]. »

Cela posé, comment concilier, d'autre part, avec l'éternité immobile de Dieu[3] et sa volonté immuable la succession qu'implique aussi l'idée même de création? Sans doute si l'on demande pourquoi l'homme n'a pas été créé plutôt, Augustin sera fondé à répondre: « Le premier homme lui-même pouvait demander pourquoi il n'avait pas été créé auparavant, sans que cette difficulté en fût moindre ou plus grande, en quelque temps qu'il eût pu être créé[4]. »

Soit. Cependant la difficulté subsiste tout entière. Car que faisait Dieu avant de faire le ciel et la terre? S'il était en repos et dans l'inaction, pourquoi n'y est-il pas toujours resté, pourquoi y est-il rentré en cessant de nouveau d'agir? S'il peut y avoir en Dieu quelque mouvement nouveau, quelque volonté nouvelle de créer ce qu'il n'aurait pas encore créé, comment

1. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. IV.
2. *Ibid.*, lib. XII, cap. XVI.
3. *Ibid.*, *ibid.*, cap. XI.
4. *Ibid.*, *ibid.*, cap. XII.

peut-on appeler éternité cet état où a pu naître une volonté qui n'était pas auparavant ? Car la volonté de Dieu n'est pas une créature, et elle est avant toute créature ; rien ne serait créé si la volonté de Dieu n'avait précédé. La volonté de Dieu appartient donc à sa substance. Que s'il peut naître dans la substance de Dieu quelque chose qui n'était pas auparavant, cette substance n'est vraiment pas éternelle. Si, au contraire, c'est une volonté éternelle de Dieu que la créature soit, pourquoi la création n'est-elle pas éternelle?

« Ne sont-ils pas encore plongés dans l'aveuglement du vieil homme, s'écrie Augustin, ceux qui tiennent un pareil langage? Ceux qui parlent ainsi ne vous comprennent pas encore, ô sagesse de Dieu, lumière des esprits ; ils ne comprennent pas encore comment les choses sont créées par vous et en vous ; ils s'efforcent d'atteindre au goût des choses éternelles; mais leur cœur est encore vain et flotte encore dans les mouvements variés du présent et du futur. Qui pourra retenir ce cœur et le fixer un instant, afin qu'il puisse saisir quelques rayons de votre immobile éternité, qu'il la compare avec le temps mobile et voie qu'elle n'a aucune mesure avec lui ; qu'il voie qu'un temps ne peut être long que par la succession de plusieurs mouvements qui ne peuvent exister ensemble ; que dans l'éternité rien ne succède, mais que tout est toujours présent ; que le temps ne peut jamais être tout entier présent, que le passé est poussé en avant par le futur, que le futur naît du passé, que l'un et l'autre prennent leur être et leur source dans celui qui est toujours présent. Qui fixera le cœur de l'homme, afin qu'il voie

comment le principe immobile ordonne le futur et le passé, sans que l'éternité soit jamais passée ou future? Ma main pourra-t-elle opérer un tel prodige, ou, à défaut de ma main, ma parole?

Je répondrai donc à celui qui dit : Que faisait Dieu avant de créer le ciel et la terre? Mais je ne répondrai pas en plaisantant, comme celui qui voulant éluder la gêne d'une telle question, répliqua : Il préparait des châtiments pour ceux qui sondent les choses qui sont au-dessus d'eux. Autre chose est plaisanter, autre chose est voir clair. Ce n'est pas là ce que je répondrai. J'aime mieux dire : Je ne sais pas, si je ne sais pas, que de plaisanter celui qui m'interrogerait sur de si hauts mystères, et d'être loué ensuite pour avoir mal répondu. Mais je dis, Seigneur mon Dieu, que vous êtes le créateur de tout ce qui est. Et si par la création il faut entendre le ciel et la terre, j'ose dire : Avant que Dieu fît le ciel et la terre, il ne faisait rien; car s'il eût fait quelque chose, que serait-ce, sinon une créature? Et plût à Dieu que je susse tout ce qu'il me serait utile de savoir avec la même clarté que je sais qu'il n'y avait point de créature avant la création! [1] »

On l'a remarqué avec justesse [2], Augustin s'est trouvé ici en présence de l'alternative suivante :

Un Dieu éternel et immuable, qui, à un moment déterminé, entre en action pour produire ce qui n'existait pas auparavant;

Un monde qui a toujours existé, une chaîne de siècles

1. *Confessionum* lib. XI, cap. X-XII.

2. M. Saisset, *Traduction de la Cité de Dieu*, *Introduction*, p. 82.

qui n'a pas de premier anneau, une création coéternelle au créateur.

Augustin a connu les périls de cette alternative. Il a rencontré les Alexandrins, Plotin, Porphyre, Jamblique, qui, pénétrés de l'immutabilité divine, en avaient déduit l'éternité de la création, quoiqu'ils ne voulussent pas admettre, avec les Épicuriens, l'éternité de la matière. Persuadé comme eux que la nature divine implique l'immutabilité divine, il s'est séparé d'eux lorsqu'il s'est agi de l'éternité de la création.

« Quant à ceux qui, tout en avouant que le monde est l'ouvrage de Dieu, ne veulent pas lui reconnaître un commencement de durée, mais un simple commencement de création, ce qui se terminerait à dire d'une façon presque inintelligible que le monde a toujours été fait, ils semblent, il est vrai, mettre par là Dieu à couvert d'une témérité fortuite, et empêcher qu'on ne croie qu'il ne lui soit venu tout d'un coup à l'esprit quelque chose qu'il n'avait pas auparavant, c'est à-dire une volonté nouvelle de créer le monde, à lui qui est incapable de tout changement; mais je ne vois pas comment cette opinion peut subsister à d'autres égards et surtout à l'égard de l âme. Soutiendront-ils qu'elle est coéternelle à Dieu? mais comment expliquer alors d'où lui est survenue une nouvelle misère qu'elle n'avait point eue pendant toute l'éternité?... S'ils confessent qu'elle a été créée dans le temps, mais qu'elle subsistera éternellement... et qu'ainsi, après avoir éprouvé la misère, elle n'y tombera plus, lorsqu'elle sera une fois délivrée ; ils avoueront sans doute aussi que cela se fait sans qu'il arrive aucun changement

dans les desseins immuables de Dieu. Qu'ils croient donc de même que le monde a pu être créé dans le temps, sans que Dieu en le créant ait changé de dessein et de volonté [1]. »

En réalité, la raison ne peut accepter ni un monde coéternel à Dieu, ni un Dieu qui ait créé le monde dans le temps.

Pour démêler, s'il est possible, cet embrouillement, il n'y a qu'un moyen, c'est d'approfondir les notions de l'éternité et du temps.

1. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. IV.

II. DU TEMPS ET DES CRÉATURES

La plupart des difficultés relatives à la création se ramènent à cette question : qu'est-ce que le temps? Car ceux qui les proposent ne demandent d'ordinaire que deux choses : 1° Que faisait Dieu avant la création du monde? 2° D'où lui est venue tout à coup la volonté de créer le monde? Si l'on y prend garde, toute l'objection repose sur la notion de temps. On distingue de l'idée de la création l'idée du temps. Le temps apparaît comme un milieu antérieur à la création, et au sein duquel Dieu en créant, a exercé son activité.

Or, Augustin déclare purement imaginaire la distinction de l'idée de la création et l'idée du temps. Concevoir le temps indépendamment de la création, c'est, à son sens, réaliser une abstraction.

« Quoique nous croyions qu'au commencement du temps Dieu a fait le ciel et la terre, nous devons néanmoins entendre qu'avant le commencement du temps il n'y avait pas de temps. Dieu en effet a fait aussi les temps, et ainsi avant qu'il fît les temps, il n'y avait pas de temps. Nous ne pouvons donc pas dire qu'il y a eu un certain temps, où Dieu ne faisait encore rien. Car, comment y avait-il un temps que Dieu n'avait pas fait, puisque Dieu lui-même est le fabricateur de tous les temps? Et si le temps a commencé à être avec le ciel et la terre, on ne peut trouver un temps où Dieu n'avait point encore fait le ciel et la terre. D'autre part, lors-

qu'on demande pourquoi il lui a plu tout à coup de créer le monde, on parle comme s'il s'était écoulé un certain temps pendant lequel Dieu n'aurait rien fait. Et pourtant, il n'a pu s'écouler un temps que Dieu n'avait pas encore fait; car celui-là seul peut faire les temps, qui est avant les temps... Les temps ne sont pas éternels comme Dieu est éternel [1]. »

Effectivement, il ne faut pas plus se figurer des temps infinis avant la création du monde que des lieux infinis au-delà du monde.

« Que ceux qui, admettant avec nous un Dieu créateur, ne laissent pas de nous faire des difficultés sur le moment où a commencé la création, voient comment ils nous satisferont eux-mêmes touchant le lieu où le monde a été créé. De même qu'ils veulent que nous leur disions pourquoi il a été créé à un certain moment plutôt qu'à un autre, nous pouvons leur demander pourquoi il a été créé où il est plutôt qu'autre part. Car s'ils s'imaginent avant le monde des espaces infinis de temps, où il ne leur semble pas possible que Dieu soit demeuré sans rien faire, qu'ils s'imaginent donc aussi hors du monde des espaces infinis de lieux; et si quelqu'un juge impossible que le Tout-Puissant soit resté inactif au milieu de tous ces espaces sans bornes, ne sera-t-il pas obligé d'imaginer, comme Épicure, une infinité de mondes, avec cette seule différence qu'Épicure veut qu'ils soient formés et détruits par le concours fortuit des atomes, au lieu que ceux-ci diront, suivant leurs principes, que tous ces mondes sont l'ouvrage de

1. *De Genesi contra Manichæos*, lib. I, cap. II.

Dieu et ne peuvent être détruits... Diront-ils donc que la substance divine, qu'ils ne limitent à aucun lieu, mais qu'ils reconnaissent être tout entière partout (sentiment bien digne de la Divinité), est absente de ces grands espaces qui sont hors du monde et n'occupe que le petit espace où le monde est placé? Je ne pense pas qu'ils soutiennent une opinion aussi absurde. Puis donc qu'ils disent qu'il n'y a qu'un seul monde, grand à la vérité, mais fini néanmoins et compris dans un certain espace, et que c'est Dieu qui l'a créé, qu'ils se fassent à eux-mêmes touchant les temps infinis qui ont précédé le monde, quand ils demandent pourquoi Dieu y est demeuré sans rien faire, la réponse qu'ils font aux autres touchant les lieux infinis qui sont hors du monde, quand on leur demande pourquoi Dieu n'y fait rien. De même, en effet, qu'il ne s'ensuit pas, de ce que Dieu a cherché pour créer le monde un lieu que rien ne rendait plus digne de ce choix que tant d'autres espaces en nombre infini, que cela soit arrivé par hasard, quoique nous n'en puissions pénétrer la raison; de même on ne peut pas dire qu'il soit arrivé quelque chose de fortuit en Dieu, parce qu'il a fixé à la création un temps plutôt qu'un autre. Que s'ils disent que c'est une rêverie de s'imaginer qu'il y ait hors du monde des lieux infinis, n'y ayant point d'autre lieu que le monde, nous disons de même que c'est une chimère de s'imaginer qu'il y ait eu avant le monde des temps infinis où Dieu soit demeuré sans rien faire, puisqu'il n'y a point de temps avant le monde [1]. »

1. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. v.

La vérité est que le monde et le temps ont été créés ensemble.

« Si la véritable différence du temps et de l'éternité consiste en ce que le temps n'est pas sans quelque changement et qu'il n'y a point de changement dans l'éternité; qui ne voit qu'il n'y aurait point de temps, s'il n'y avait quelque créature dont les mouvements successifs, qui ne peuvent exister simultanément, fissent des intervalles plus longs ou plus courts, ce qui constitue le temps? Et dès lors, je ne conçois pas comment on peut dire que Dieu, être éternel et immuable, qui est le créateur et l'ordonnateur des temps, a créé le monde après de longs espaces de temps, à moins qu'on ne veuille dire aussi qu'avant le monde il y avait déjà quelque créature dont les mouvements mesuraient le temps. Or, avant le monde, il ne pouvait y avoir aucun temps passé, puisqu'il n'y avait point de créature dont les mouvements pussent mesurer le temps. Le monde a donc été créé avec le temps, puisque le mouvement a été créé avec le monde [1]. »

Et saint Augustin ne cesse d'insister, dans le cours de ses écrits, sur ces considérations qui lui semblent décisives.

« Il fallait que la créature fût faite pour qu'avec les mouvements de la créature commençassent à courir les temps; c'est donc vainement qu'avant la créature on cherche des temps, comme si on pouvait trouver un temps avant le temps. Si en effet il n'y avait aucun mouvement de créature soit spirituelle, soit corporelle,

1. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. VI.

par où, à travers le présent, le futur succédât au passé, il n'y aurait absolument aucun temps. Or, la créature ne pourrait certes se mouvoir, si elle n'était. C'est donc bien plutôt le temps qui a commencé par la créature, que la créature par le temps; et c'est de Dieu que les deux viennent, la créature et le temps [1]. »

Cherchera-t-on si c'est dans le temps ou hors du temps qu'a été prononcée cette parole : *Que la lumière soit?* Quand Dieu a dit, que la lumière soit et la lumière a été faite, l'a-t-il dit à un certain jour, ou avant qu'il y eût aucun jour? « Si Dieu s'est dit cette parole par son Verbe coéternel, il l'a dite, à coup sûr, hors du temps. Mais s'il l'a dite dans le temps, ce n'est point par son Verbe coéternel, mais par quelque créature corporelle qu'il l'a dite, et ainsi la lumière ne sera pas la première créature, puisqu'il y avait déjà une créature par laquelle il pouvait être dit temporellement, *que la lumière soit*... C'est dans le Verbe de Dieu qu'a été dite cette parole : *Que la lumière soit!* et non dans le temps [2]. »

Qu'est-ce donc que le temps?

Ici encore il devient nécessaire de citer dans toute leur étendue quelques-unes des pages subtiles et véhémentes, où Augustin, avec la liberté un peu désordonnée du monologue, mais avec l'originalité puissante d'un bel esprit et d'un grand esprit, expose sa manière d'entendre la notion du temps.

« Puisque vous êtes l'auteur et le créateur de tous

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. V, cap. v.
2. *Ibid.*, lib. I, cap. IX.

les siècles, ô mon Dieu, comment les siècles innombrables qu'on imagine auraient-ils pu s'écouler si vous ne les aviez créés? Ou quel temps aurait-il pu y avoir, s'il n'avait été formé par vous? Ou comment se serait-il écoulé, s'il n'avait jamais été?

Puis donc que vous êtes le créateur de tous les temps, s'il y a eu un temps avant que vous eussiez fait le ciel et la terre, comment peut-on dire que vous demeuriez alors sans rien faire, puisqu'au moins vous faisiez ce temps : et ainsi il ne se peut point qu'il se soit passé du temps avant que vous fissiez le temps. Que s'il n'y a point eu de temps qui ait précédé le ciel et la terre, pourquoi demande-t-on ce que vous faisiez alors, attendu qu'il n'y avait point d'alors où il n'y avait point de temps, et que ce ne peut être par le temps que vous précédez le temps, puisque si cela était, vous ne précéderiez pas tous les temps; mais vous précédez tous les temps passés par l'éminence de votre éternité toujours présente, et vous êtes élevé au-dessus de tous les temps à venir, parce qu'ils sont à venir, et qu'ils ne seront pas plutôt venus qu'ils seront passés; au lieu que vous êtes toujours le même et que vos années ne cesseront jamais d'être.

Vos années ne vont ni ne viennent, ainsi que les nôtres vont et viennent, afin de se pouvoir toutes accomplir. Vos années demeurent toutes ensemble dans une stabilité immuable, parce qu'elles sont stables et permanentes, sans que celles qui passent soient chassées par celles qui leur succèdent, parce qu'elles ne passent point; mais les nôtres ne seront toutes entièrement accomplies que lorsqu'elles se seront toutes écou-

lées. Vos années ne sont qu'un jour; et votre jour n'est pas tous les jours, mais aujourd'hui, parce que votre jour présent ne fait point place à celui du lendemain; et ne succède point à celui d'hier, et ce jour présent dont je parle est l'éternité... Vous avez donc fait tous les temps par votre puissance : vous précédez tous les temps par votre éternité, et il n'y a point eu de temps dans lequel on ait pu dire : Il n'y avait point de temps.

Il n'y a donc point eu de temps où vous n'ayez fait quelque chose, puisque vous avez fait le temps. Et il n'y a pas de temps qui vous soient coéternels, puisque vous demeurez toujours en même état, au lieu que si les temps y demeuraient, ils cesseraient d'être des temps. Qu'est-ce donc que le temps? Qui le pourra dire clairement et en peu de mots? Et qui sera capable de le bien comprendre lorsqu'il en voudra parler? Il n'y a rien toutefois qui soit plus connu que le temps, et dont il nous soit plus ordinaire de nous entretenir dans nos discours; et lorsque nous en parlons, nous entendons sans doute ce que nous disons, et entendons aussi ce que les autres en disent quand ils nous en parlent.

Qu'est-ce donc que le temps? Si personne ne me le demande, je le sais bien; mais si on me le demande, et que j'entreprenne de l'expliquer, je trouve que je l'ignore. Je puis néanmoins dire hardiment que je sais que si rien ne se passait, il n'y aurait point de temps passé; que si rien n'advenait, il n'y aurait point de temps à venir; et que si rien n'était, il n'y aurait point de temps présent. En quelle manière sont donc ces deux temps, le passé et l'avenir, puisque le passé n'est

plus et que l'avenir n'est pas encore? Et quant au présent, s'il était toujours présent et qu'en s'écoulant il ne devînt point un temps passé, ce ne serait plus le temps, mais l'éternité. Si donc le présent n'est un temps que parce qu'il s'écoule et devient un temps passé, comment pouvons-nous dire qu'une chose soit, laquelle n'a d'autre cause de son être, sinon qu'elle ne sera plus? De sorte que nous ne pouvons dire avec vérité que le temps soit, sinon parce qu'il tend à n'être plus.

Nous disons néanmoins qu'un temps est long ou qu'il est court, et nous ne le disons que du passé ou de l'avenir. Par exemple, nous disons du temps passé, qu'il y a longtemps, lorsqu'il y a plus de cent ans qu'une chose est passée, et du temps à venir, qu'il y a encore longtemps, lorsqu'une chose ne doit arriver que cent ans après : comme au contraire nous disons du temps passé, qu'il y a peu de temps, lorsqu'il n'y a que dix jours qu'une chose est passée; ou du temps à venir, que c'est dans peu de temps, lorsqu'une chose doit arriver dans dix jours. Mais comment une chose qui n'est point peut-elle être longue ou courte? Or, le passé n'est plus, et l'avenir n'est pas encore. Ne disons donc pas, lorsque nous parlons du passé : Ce temps-là est bien long; mais il a été bien long. Et lorsque nous parlons de l'avenir, ne disons pas : Ce temps-là est bien long; mais ce temps-là sera bien long.

Seigneur mon Dieu, qui êtes la lumière de mon âme, votre vérité ne se jouera-t-elle pas ici de la simplicité et de la folie des hommes? Car ce temps passé, que nous disons avoir été long, l'a-t-il été lorsqu'il était déjà

passé, ou quand il était encore présent? Sans doute il pouvait seulement être long, lorsqu'il était quelque chose qui pût être long. Or, le passé n'étant déjà plus, il ne pouvait plus aussi être long, puisqu'il n'était plus du tout. Ne disons donc pas : Le passé a été long, puisque nous ne voyons pas qu'il l'ait pu être, d'autant que dès le moment qu'il a été passé, il n'a plus été. Mais disons : Ce temps présent a été long, parce que lorsqu'il était présent il était long, à cause qu'il n'était pas encore passé au non-être, et qu'ainsi c'était une chose qui pouvait être longue; au lieu qu'après qu'il a été passé, il a cessé d'être long en cessant d'être.

Voyons donc, ô mon âme, si le temps présent peut être long, car tu es capable de connaître et de mesurer son étendue. Que me répondras-tu? Diras-tu que cent années présentes font un long temps? Considère auparavant si ces cent années peuvent être présentes, car si c'est la première de ces cent années qui accomplisse son cours, cette année est bien présente, mais les quatre-vingt-dix-neuf autres sont à venir, et par conséquent ne sont point encore. Que si c'est la seconde année qui s'écoule, il y en a une déjà passée, une présente, et toutes les autres sont à venir; et si nous choisissons celle qui nous plaira de ces cent années entre la première et la dernière, et que nous la considérions comme présente, toutes celles qui la précèdent sont passées, et toutes celles qui la suivent sont à venir; tellement, que ces cent années ne sauraient être présentes.

Mais vois, mon âme, si cette année que nous disons qui s'écoule et passe peut être elle-même présente. Si elle est dans le premier de ses mois, tous les autres sont

encore à venir; si elle est dans le second, le premier est déjà passé, et les autres ne sont pas encore venus. Ainsi l'année qui accomplit son cours n'est pas toute présente, non plus que les autres; et si elle n'est pas toute présente, ce n'est pas une année présente, puisque l'année est composée de douze mois, dont celui qui court est présent, et les autres sont passés ou à venir. Ce mois même qui court n'est pas présent, mais seulement un de ses jours, tous les autres étant à venir, si c'est le premier ; et tous les autres étant passés, si c'est le dernier. Que si c'est un jour du milieu du mois, les uns sont déjà passés, et les autres ne sont pas encore venus.

Voilà donc ce temps présent, que nous trouvions être le seul que nous pussions appeler long, réduit à peine à l'espace d'un seul jour. Mais examinons encore ce jour, et nous trouverons qu'il ne peut être tout présent, puisqu'il ne s'accomplit que par les heures de la nuit et du jour, qui toutes ensemble font le nombre de vingt-quatre, dont la première est suivie de toutes les autres, tandis que la dernière les suit, et que chacune de celles qui sont entre deux, a des heures qui l'ont précédée, et d'autres qui viennent après elle.

Mais cette même heure n'étant composée que de moments fugitifs, tout ce qui s'est déjà écoulé d'elle est passé, et ce qui en reste est à venir. Si donc on peut concevoir quelque temps qui ne puisse être aucunement divisé en parties, quelque petites qu'elles puissent être, c'est là seulement ce que l'on doit nommer un temps présent; et ce temps présent passe du futur au passé avec une si extrême rapidité, qu'il n'a pas la moindre

étendue, ni le moindre retardement ; car s'il en avait, on le pourrait diviser en passé et en avenir.

Le présent n'a donc aucune étendue ; et ainsi où est le temps que nous puissions appeler long ? Sera-ce le temps à venir ? Non, certes ; car nous n'avons garde de le nommer long, puisqu'il n'est pas seulement encore, et que pour être long il faudrait qu'il fût ; mais nous disons : il sera long. Et quand donc le sera-t-il ? Ce ne saurait être pendant qu'il sera à venir, puisque n'étant pas encore il ne saurait être long. Que si l'on dit qu'il sera long, lorsque de futur qu'il est il commencera à être ce qu'il n'est pas, et qu'il deviendra présent, afin qu'ayant l'être il devienne long, nous voyons que le temps présent crie à haute voix, par tout ce que j'ai rapporté, qu'il ne saurait être long.

Toutefois, Seigneur, nous remarquons bien les intervalles des temps, et en les comparant ensemble, nous disons que les uns sont plus longs et que les autres sont plus courts. Nous savons aussi mesurer de combien un temps est plus long ou plus court que l'autre ; et nous répondons, lorsqu'on nous en demande la différence, que l'un est le double de l'autre, ou le triple, ou bien qu'il lui est égal. Mais nous ne mesurons que les temps qui passent, et à mesure que nous les voyons passer. Or, comment pourrait-on mesurer les temps passés, puisqu'ils ne sont plus ; ou les temps à venir, puisqu'ils ne sont pas encore, si ce n'est qu'on voulût dire qu'il est possible de mesurer ce qui n'est point ? Lors donc que le temps passe, on peut s'en apercevoir et le mesurer ; mais aussitôt qu'il est passé, on ne saurait plus le mesurer, puisqu'il n'est plus.

Je n'assure rien, mon Dieu et mon père; ce ne sont que des doutes que je propose. Assistez-moi, et soyez mon guide dans cette recherche. Qui oserait dire qu'il n'y a pas trois temps, le passé, le présent et le futur, ainsi que nous l'avons appris étant enfants, et que nous l'enseignons aux enfants; mais qu'il n'y a que le temps présent, à cause que les deux autres temps ne sont point? Ou bien dira-t-on qu'ils sont aussi; mais que le temps, lorsque de futur il devient présent, sort de quelque lieu secret, et se va cacher dans quelque autre, lorsque de présent il devient passé ?. . . . .

. . . .

J'ai déjà observé que nous mesurons les temps qui passent, afin de pouvoir dire : Ce temps-ci est le double de l'autre, ou bien : Ce temps-ci est égal à l'autre ; et ainsi de toutes les autres parties du temps dont nous pouvons parler en les mesurant : ce qui prouve que nous mesurons les temps lorsqu'ils passent. Que si quelqu'un me demande comment je le sais, je réponds que je le sais, parce que nous les mesurons, et que nous ne saurions mesurer les choses qui ne sont point ; or, les choses passées ou futures ne sont point. Mais comment pouvons-nous mesurer le temps présent, puisqu'il n'a point d'étendue? Nous le mesurons lorsqu'il passe; et nous ne le mesurons point lórsqu'il est passé, puisqu'il n'est plus pour pouvoir être mesuré.

Mais quand nous le mesurons, d'où, par où et où passe-t-il? D'où, sinon du futur? Par où, sinon par le présent? Et où, sinon dans le passé? Ainsi, il va de ce qui n'est point, par ce qui n'a aucune étendue, dans ce qui n'est déjà plus. Que mesurons-nous donc sinon

le temps dans quelque espace? Car ce n'est qu'en distinguant les espaces du temps que nous disons qu'ils sont simples, doubles, triples, égaux, et ainsi du reste. Or, de quel espace nous servons-nous pour mesurer le temps lorsqu'il passe? Est-ce du futur d'où il passe? Mais nous ne saurions mesurer ce qui n'a point encore d'être. Est-ce du présent par où il passe? Mais nous ne saurions mesurer ce qui n'a point d'étendue. Est-ce du passé où il passe? Mais comment mesurons-nous ce qui n'est plus?

Mon esprit brûle d'ardeur de comprendre une si grande énigme. . . . .

Nous avons sans cesse ces mots à la bouche : le temps et les temps. Combien celui-ci a-t-il été de temps à parler? Combien cet autre a-t-il été de temps à faire cela? Qu'il y a longtemps que je n'ai vu une telle chose! Cette syllabe qui est longue a le double de temps de cette autre qui est brève. Nous disons ces choses et nous les entendons; nous sommes compris et nous comprenons. Il n'y a rien de plus clair et de plus familier que tout cela, et il n'y a rien pourtant qui soit plus obscur, comme il n'y a rien qui soit plus nouveau que de le comprendre.

J'ai entendu dire que le temps n'est autre chose que le mouvement du soleil, de la lune et des autres astres, mais je n'ai pu être de ce sentiment. Car pourquoi les mouvements de tous les corps de la nature ne seraient-ils pas aussi bien le temps? Et pourquoi, si les cieux et tous les astres cessaient de se mouvoir et que la roue d'un potier tournât à son ordinaire, ne formerait-elle pas un temps selon lequel nous mesurerions tous ses

tours et dirions qu'ils seraient tous égaux; ou si cette roue tournait tantôt plus vite et tantôt plus lentement, pourquoi ne jugerions-nous pas que ses tours seraient les uns plus longs, les autres plus courts? Et lorsque nous dirions ces choses, ne serait-ce pas aussi dans le temps que nous parlerions? Et de ce qu'entre les syllabes des mots que nous proférerions il y en aurait de longues et de brèves, ne serait-ce point parce que nous aurions employé plus de temps à prononcer les unes que les autres? . . . .

. . . .

Me commandez-vous donc, mon Dieu, d'être de l'avis de celui qui dirait que le temps n'est autre chose que le mouvement des corps? Non, certes, vous ne me le commandez pas. Je sais bien que nul corps ne se meut que dans le temps. J'entends votre vérité qui me le dit, mais je ne l'entends point qui me dise que ce mouvement des corps soit le temps. Vous ne le dites point sans doute. Car lorsque je vois se mouvoir un corps, je mesure par le temps la durée de son mouvement depuis qu'il a commencé jusqu'à ce qu'il ait cessé de se mouvoir. Que si, ne l'ayant point vu lorsqu'il a commencé et continué à se mouvoir, je ne puis remarquer quand il a cessé son mouvement, il n'est pas en ma puissance de le mesurer, si ce n'est peut-être depuis le temps que j'ai commencé jusqu'à celui que j'ai cessé de le voir se mouvoir. Et si ce mouvement dure beaucoup, je me contente de dire que ce temps a été bien long; mais je ne dis pas de combien il l'a été, parce que quand nous disons de combien il l'a été, nous le disons par comparaison avec un autre, comme quand nous disons qu'il est

égal ou qu'il est le double d'un autre, et ainsi du reste. Que si nous pouvions noter les espaces des lieux d'où vient et où va le corps qui se meut, ou au moins ses parties s'il tourne sur lui-même, nous pourrions dire dans combien de temps le mouvement de ce corps ou de quelqu'une de ses parties s'est effectué de ce lieu à cet autre lieu.

Ainsi, puisque autre chose est le mouvement du corps, autre chose la mesure de ce mouvement, qui ne voit laquelle de ces deux choses doit plutôt être appelée le temps? Car, encore que le corps se meuve quelquefois diversement et quelquefois demeure immobile, nous ne mesurons pas seulement son mouvement, mais aussi le temps pendant lequel il a cessé de se mouvoir, et disons : Il s'est arrêté autant de temps qu'il s'était mû, ou bien deux ou trois fois autant, ou enfin plus ou moins, selon que nous l'avons mesuré en effet, ou que nous croyons l'avoir mesuré. Le mouvement du corps n'est donc pas le temps.

Mais comment mesuré-je le temps même? Est-ce par un temps plus court que nous mesurons un temps plus long, ainsi que nous nous servons d'une coudée pour mesurer une pièce de bois, et que nous mesurons par la durée d'une syllabe brève la durée d'une syllabe longue, et disons ensuite qu'elle a le double de l'autre? C'est aussi de la même manière que nous mesurons la longueur d'un poëme par celle des vers qui le composent, et la longueur des vers par celle des pieds, et la longueur des pieds par celle des syllabes, et la longueur des syllabes qui sont longues par la durée des syllabes qui sont brèves, et non pas d'après l'étendue que ces syllabes

ont sur le papier. Car si on les mesurait de la sorte, ce serait mesurer le lieu et non pas le temps. Mais lorsque les paroles passent en les prononçant, nous disons que ce poëme est bien long, parce qu'il est composé de tant de vers; que ces vers sont bien longs, parce qu'ils sont composés de tant de pieds; que ces pieds sont bien longs, parce qu'ils sont composés de tant de syllabes; et que cette syllabe est longue, parce qu'elle a le double d'une brève.

Cependant, on ne détermine pas pour cela un certain espace de temps, puisqu'il se peut faire qu'on mette plus de temps à prononcer un petit vers, si on le prononce lentement, que non pas un long, si on le prononce plus vite. Et il en est de même d'un poëme, d'un pied et d'une syllabe. Ainsi il me semble que le temps n'est autre chose qu'une certaine étendue. Mais où se trouve cette étendue? Où, si ce n'est dans l'esprit même? Car dites-moi, mon Dieu, je vous prie, qu'est-ce que je mesure lorsque je dis d'une manière indéfinie : Ce temps est plus long que l'autre, ou d'une manière définie : Ce temps est le double de l'autre? C'est sans doute le temps que je mesure, je le sais bien; mais ce n'est pas l'avenir, puisqu'il n'est pas encore ; ce n'est pas le présent, puisqu'il n'a aucune étendue; et ce n'est pas le passé, puisqu'il n'est plus. Qu'est-ce donc que je mesure? Sont-ce les temps qui se passent, et non pas les temps passés?

Courage, mon âme, redouble ton attention et tes efforts. Dieu est notre aide et notre secours; c'est lui qui nous a créés, et nous ne nous sommes pas créés nous-mêmes (*Ps*. XCIX, 3). Jette tes yeux du côté où bril-

lent les premières lueurs de la vérité. Imagine-toi qu'une voix corporelle commence à se faire entendre; qu'elle continue à se faire entendre, et puis qu'elle cesse et que le silence lui succède : alors cette voix est passée, et ce n'est plus une voix. Elle était à venir avant qu'elle se fît entendre; et comme elle ne pouvait alors être mesurée, parce qu'elle n'était pas encore, elle ne saurait l'être maintenant, à cause qu'elle n'est plus. Elle pouvait donc être mesurée pendant qu'elle résonnait, parce qu'elle était, et qu'ainsi on la pouvait mesurer; mais alors même elle n'était pas stable, puisqu'elle s'avançait et passait. Et ne serait-ce point pour cela qu'on pouvait plutôt la mesurer, attendu qu'en passant de la sorte elle s'étendait dans quelque espace de temps qui donnait moyen de la mesurer; car le présent n'a aucun espace?

Si elle se pouvait donc alors mesurer, imagine-toi, mon âme, qu'une autre voix commence à résonner, et qu'elle résonne encore par un son continué et qui n'est point interrompu. Mesurons-la pendant qu'elle résonne encore, puisque lorsqu'elle cessera de résonner elle sera passée, et n'étant plus, ne pourra plus être mesurée. Mesurons-la, et disons quelle est son étendue. Mais elle résonne encore, et on ne la saurait mesurer que depuis le temps qu'elle a commencé jusqu'à celui où elle cessera de résonner. Nous ne mesurons en effet cet intervalle que depuis un certain commencement jusqu'à une certaine fin. C'est pourquoi, la voix qui n'est pas encore finie ne saurait se mesurer, de façon que nous puissions dire si elle est ou longue ou brève, si elle est égale à une autre, si elle n'a duré que la moitié autant

qu'une autre, ou deux fois autant, ou quelque chose de semblable. Mais lorsqu'elle sera finie, elle ne sera plus. Comment pourrons-nous donc la mesurer? Nous mesurons toutefois les temps; et cependant nous ne mesurons pas ceux qui ne sont point encore, ni ceux qui ne sont déjà plus, ni ceux qui n'ont aucune étendue, ni ceux qui n'ont point de bornes. Nous ne mesurons donc ni les temps à venir, ni les temps passés, ni les temps présents, ni ceux qui passent; et nous mesurons toutefois les temps.

Ce vers latin, *Deus creator omnium*, qui est composé de huit syllabes, en a alternativement une brève et une longue : et ainsi la première, la troisième, la cinquième et la septième qui sont brèves, sont simples par rapport à la seconde, à la quatrième, à la sixième et à la huitième qui sont longues. Chacune de ces syllabes longues contient deux fois autant de temps que chacune de ces syllabes brèves. Je le remarque en les prononçant : j'assure qu'il en est ainsi ; et manifestement il en est ainsi. Autant que je puis être assuré d'une chose par mes sens, il me semble que je le suis lorsque je mesure une syllabe longue par une brève, et que je sais qu'elle a le double de l'autre. Mais lorsqu'elles résonnent l'une après l'autre, si la brève est la première et que la longue la suive, comment retiendrai-je cette syllabe brève et comment m'en servirai-je pour mesurer celle qui est longue, et connaître que cette syllabe longue est double de la syllabe brève, puisque cette syllabe longue ne commencera à résonner qu'après que la brève aura cessé de se faire entendre? Je ne mesure pas même cette syllabe longue lorsqu'elle est présente, puis-

que je ne la mesure que lorsqu'elle est finie, et que lorsqu'elle est finie elle est passée. Qu'est-ce donc que je mesurerai? Où est cette syllabe brève dont je me sers pour mesurer la syllabe longue? Où est cette syllabe longue que je mesure? Elles ont toutes deux résonné: elles se sont envolées: elles sont passées: elles ne sont plus. Je les mesure néanmoins; et, autant qu'on se peut fier à l'expérience de ses propres sens, je réponds hardiment, que pour ce qui est de l'espace du temps l'une est simple, et l'autre est double: ce que je ne saurais dire que lorsqu'elles sont déjà passées et finies. Ce n'est donc pas elles-mêmes que je mesure, puisqu'elles sont passées et ne sont plus; mais je mesure quelque chose qui est dans ma mémoire, et qui y demeure profondément gravé.

Ainsi c'est en toi, mon âme, que je mesure les temps. Ne m'importune point en demandant: qu'est-ce que cela? Ne t'embarrasse point toi-même dans tes vaines imaginations. C'est en toi, dis-je, que je mesure l'impression que les choses qui passent font en toi, et qui y subsiste après qu'elles sont passées. C'est cette impression que je mesure et qui est présente, et non pas les choses qui sont passées et qui l'ont produite. C'est elle que je mesure, lorsque je mesure les temps: et, par conséquent, ou je ne mesure point les temps, ou les temps ne sont autre chose que cette impression.

Il y a plus; nous mesurons même les silences, et disons que ce silence a autant duré que ce son. Et comment cela a-t-il lieu, sinon parce que notre pensée est attentive à mesurer le son comme s'il résonnait encore, afin de déterminer par comparaison, dans l'é-

tendue du temps, les intervalles du silence? Car, sans prononcer aucune parole et sans ouvrir seulement la bouche, nous proférons en nous-mêmes des chants, des vers, et quelque discours que ce puisse être, et concevons toutes les mesures comme aussi tous les rapports des espaces de temps entre eux, tout de même que si nous les proférions à haute voix. Tellement que si quelqu'un se propose de soutenir en parlant le son de sa voix, il résout dans son esprit combien il le veut faire durer; il détermine dans le silence cet intervalle de temps, et le donne en garde à sa mémoire, puis commence à proférer ce son, lequel se fait entendre jusqu'à ce qu'il soit arrivé au terme fixé, ou, pour mieux dire, il s'est fait et se fera entendre, puisque ce qui en est déjà passé s'est fait entendre, et que ce qui en reste se fera entendre. Et ainsi le son s'achève lorsque l'attention présente de notre esprit change l'avenir en passé, et que le passé s'augmente d'autant que l'avenir diminue, jusqu'à ce que l'avenir étant entièrement écoulé, il n'y ait plus rien que de passé.

Mais comment le futur, qui n'est pas encore, peut-il diminuer ou s'écouler? Ou comment le passé peut-il croître, puisque déjà il n'est plus, si ce n'est parce que dans l'esprit qui opère cet effet il se rencontre trois choses, savoir : l'attente, l'attention et le souvenir; de sorte que ce que l'esprit attend devient l'objet de son attention présente, pour n'être plus ensuite que l'objet de son souvenir? Qui pourrait nier que les choses futures ne sont pas encore? Et toutefois l'attente des choses futures est dans notre esprit. Qui pourrait nier que les choses

passées ne sont plus? Et toutefois la mémoire des choses passées est dans notre esprit. Et enfin qui pourrait nier que le temps présent n'a point d'étendue, puisqu'il passe en un moment? Et toutefois notre attention persiste, et c'est par elle que ce qui n'est pas encore se hâte d'arriver. Le temps à venir ne se peut donc pas dire être long, puisqu'il n'est pas encore : mais un long futur n'est qu'une longue attente du futur. Il n'y a pas davantage de long passé, puisque le passé n'est plus : mais un long passé n'est qu'un long souvenir du passé [1]. »

En résumé, le temps présent ne peut se concevoir isolé d'un avenir et d'un passé.

Le présent est un point idéal. Le passé et l'avenir n'ont d'être que dans les conceptions de l'esprit. Ce n'est pas par le mouvement que l'on mesure le temps; c'est par le temps, au contraire, que se mesure le mouvement. Dans l'âme est la mesure primitive du temps. Or, si notre esprit conçoit le temps, il conçoit aussi l'éternité.

Le temps se confond avec la création. L'éternité est Dieu même. Créateur pour le passé, rémunérateur pour l'avenir, providence pour le présent, Dieu, au fond, n'agit que par un seul et même acte, expression du développement de son éternelle puissance. Seul, il est éternel, parce que seul il est immuable et increé. Il ne saurait y avoir en Dieu écoulement de durée, puisque son être simple et parfait subsiste toujours identique à soi-même. Dieu précède le monde, non d'une priorité

1. *Confessionum* lib. XI, cap. III-XXXI. Voy. ci-dessus, liv. I, ch. I, IV, *De la Mémoire et de l'Imagination*.

de temps, mais d'une priorité de nature et d'essence. Objectera-t-on que Dieu n'aura pas toujours été adoré, s'il n'y a pas toujours eu des créatures, et à tout le moins des anges? Augustin répond que Dieu était avant eux, quoiqu'il n'ait jamais été sans eux, parce qu'il les a précédés non par un intervalle de temps, mais par une éternité fixe [1].

Ainsi Dieu est immuable, et cependant la création n'est point éternelle; car, à ce compte, elle ne serait point création. Dieu a créé, et il n'a point créé dans le temps; il a créé le monde et le temps.

Or, qu'est-ce que l'univers des créatures? Ici se placent les vues cosmologiques de saint Augustin.

Y a-t-il une âme du monde? Que ce monde soit ou non un animal, Augustin professe, nous l'avons vu, qu'il est créé de Dieu [2].

Augustin, d'un autre côté, ne se prononce pas sur la question de savoir si les astres sont habités ou non par des intelligences. Il lui semble évident que Dieu a pu départir à des esprits, revêtus d'un corps aérien, le gouvernement de certaines portions de l'univers [3]. Mais il répudie finalement et avec dédain les prédictions des astrologues [4].

Au dernier degré de l'être se trouve la matière, laquelle mentalement est divisible à l'infini.

1. *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. xv.

2. Voy. ci-dessus, I, *De la Création*.

3. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. xii. Cf. *Epistola* XCV (408), 8.

4. *De Doctrina Christiana*, lib. II, cap. xxi. *Superstitio mathematicorum*; cap. xxii. *Observatio siderum ad cognoscendam vitæ seriem vana*.

Au-dessus de la matière, vivent les animaux. Doués d'une âme sensitive, mais privés de la vision intellectuelle, ils ne sont capables ni de mérite ni de démérite, et on ne saurait admettre que d'eux à l'homme, non plus que de l'homme à eux, il y ait aucune transmutation [1].

Augustin se montre d'ailleurs favorable à la doctrine de la génération spontanée [2]. Ajoutons aussi, pour signaler en peu de mots ses pressentiments et ses préjugés en fait de physique, que s'il combat avec sagacité la théorie naturaliste des monstres [3], il a le tort de rejeter les antipodes [4].

Enfin, au sommet de la création, apparaissent les hommes, qui tous viennent d'un seul homme; et des créatures plus parfaites encore, qui sont les anges.

Reprenons avec quelque insistance ces détails de la création.

Dieu n'est pas la matière, et la matière n'est pas Dieu. Considérer la matière comme Dieu, c'est là une grossière imagination du Manichéisme qu'Augustin a cent fois réfutée.

Le ciel et la terre ont été faits de rien. « Vous avez fait le ciel et la terre, Seigneur, mais non de votre subs-

1. Voy. ci-dessus : liv. I, chap. II, I, *De la Nature de l'Ame*, et III, *De la Fin de l'Ame*.

2. *De Civitate Dei*, lib. XV, cap. XXVII. « *Sunt alia quippe animalia, quæ de quibusque rebus vel rerum corruptionibus sine concubitu ita nascuntur, ut postea concumbant et generent, ut muscæ.* »

3. *Ibid.* lib. XVI, cap. VIII.

4. *Ibid.* lib. XVI, cap. IX. On peut rapprocher de ces erreurs celle que commet Augustin sur la salamandre (*De Civitate Dei*, lib. XXI, cap. IV), sur la composition du diamant (*ibid.*, *ibid.*), etc.

tance : car le monde serait alors égal à votre Fils unique, et par là égal à vous-même. Or, il est évident qu'une chose qui n'est pas en vous ne peut être votre égale. Et, d'autre part, il n'y avait rien hors de vous, dont vous pussiez faire quelque chose, ô Trinité une, ô triple unité! C'est pourquoi, vous avez fait de rien le ciel et la terre, œuvre à la fois si grande et si petite; car vous seul, Dieu tout-puissant et tout bon, vous étiez là pour faire ces choses bonnes, et le ciel si grand et la terre si petite. Vous étiez seul, et rien n'était avec vous ; et c'est de rien que vous avez fait le ciel et la terre : le ciel, plus près de vous, la terre, plus près de rien ; l'un auquel vous étiez seul supérieur, l'autre qui n'avait rien au-dessous d'elle[1]. »

Il est vrai que, pour Augustin, la création semble avoir eu deux moments bien distincts. Dieu, en quelque façon, a d'abord créé le ciel du ciel et la matière informe; puis, de cette matière informe il a tiré les formes des choses. « Il y avait aussi un ciel que vous aviez créé avant les jours, c'était le ciel du ciel[2]. Ce ciel du ciel que vous avez fait dans le principe est une sorte de créature intelligente, qui, sans être coéternelle à vous, ô Trinité ! participe toutefois à votre éternité, qui enchaîne sa mobilité dans la douceur de votre bienheureuse contemplation, et, attachée à vous depuis qu'elle est faite, sans avoir subi aucune défaillance, demeure au-dessus du mouvement et de la vicissitude des temps[3]. » —

1. *Confessionum* lib. XII, cap. VII.
2. *Ibid. ibid.*, cap. VIII.
3. *Ibid., ibid.*, cap. IX.

« Quant à cette terre elle-même que vous aviez faite, c'était une matière informe, parce qu'elle était invisible, sans figure, et que les ténèbres étaient sur l'abîme. C'est de cette terre invisible et désordonnée, de cette masse informe, de ce presque rien que vous deviez faire toutes les choses par lesquelles le monde subsiste sans subsister, ce monde où la mutabilité commence à paraître, où l'on peut apercevoir et mesurer les temps[1]. »

Toutefois, qu'on y prenne garde. On ne doit pas inférer de ce dédoublement des choses créées et de cette succession dans leur production une succession dans l'acte créateur.

La création, qui a été faite de rien, l'a été par un acte unique et indivisible.

« Vos œuvres, ô mon Dieu, ont été faites par vous de rien, mais non de vous, non de quelque matière qui ne viendrait pas de vous et qui existerait antérieurement, mais d'une matière créée en même temps par vous ; car sans aucun intervalle de temps vous avez donné à cette matière la forme avec l'être. Autre chose étant la matière du ciel et de la terre, autre chose leur forme ; vous avez fait la matière de rien, et la forme de la matière, et l'une et l'autre ensemble, de telle sorte que la forme suivît la matière sans aucun intervalle de temps[2]. »

Ce serait en effet une erreur de croire que Dieu a fait d'abord la matière informe, c'est-à-dire non pas avec des formes hideuses et horribles, mais absolument sans forme[3], et qu'ensuite il lui a donné des formes.

1. *Confessionum* lib. XII, cap. VIII.
2. *Ibid.*, lib. XIII, cap. XXXIII.
3. *Ibid.*, lib. XII, cap. VI.

Non, à parler exactement, « la matière informe n'a point précédé dans le temps les choses formées; car tout a été créé simultanément, et la matière dont les choses ont été faites et les choses qui ont été faites. De même effectivement que la voix est la matière des mots, et que les mots indiquent le son qui est formé, tandis néanmoins que celui qui parle ne commence point par émettre un son informe, pour ensuite le recueillir et en former des mots; de même Dieu créateur n'a point fait dans un temps antérieur la matière informe, pour reprendre ensuite en quelque façon son ouvrage et le former en disposant les natures dans leur ordre. Il a créé la matière toute formée[1]. »

Que si l'on distingue relativement à la forme une priorité de la matière, du moins faut-il entendre par là une priorité tout idéale. Qu'on dise donc, si l'on veut, que Dieu a d'abord créé la matière informe, puis qu'il a donné une forme à cette matière. La pensée n'aura plus rien d'absurde, pourvu que l'on distingue quatre sortes de priorités : dans l'éternité, dans le temps, dans l'intention et dans l'origine. Dans l'éternité, Dieu est avant toute chose; dans le temps, la fleur est avant le fruit; dans l'intention, le fruit est avant la fleur; enfin, dans l'origine, le son est avant le chant.

« De ces quatre sens, le premier et le dernier sont les plus difficiles à comprendre; les deux du milieu sont les plus faciles. Quoi de plus rare, en effet, et de plus difficile, ô mon Dieu, que de voir clairement votre éter-

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. I, cap. XV.

nité immuable produisant toutes choses, et antérieure à elles? D'un autre côté, quel esprit assez subtil pour pouvoir démêler sans effort comment le son précède le chant? Il le précède pourtant... Mais si le son qui est la matière est antérieur au chant qui est la forme du chant, ce n'est pas de la même manière qu'une cause est antérieure à son effet... Il n'est pas non plus antérieur dans le temps; car il est produit avec le chant lui-même. Il n'est point antérieur dans l'intention; car le son n'est pas préférable au chant, puisque le chant n'est pas seulement un son, mais un son agréable et orné; il ne lui est donc antérieur que par l'origine; car ce n'est pas le chant qui devient un son, c'est un son qui devient un chant.

Que par cet exemple on comprenne, si on le peut, que la matière des choses a été créée d'abord et appelée le ciel et la terre, parce que c'est d'elle qu'ont été faits le ciel et la terre; et ce n'est pas dans le temps qu'elle a été créée d'abord, car le temps ne commence qu'avec les formes des choses; cette matière informe est contemporaine de ce qu'elle a servi à former. Cependant, pour être entendu, on en parle comme si elle était la première dans le temps, quoiqu'elle soit la dernière dans l'ordre de l'intention (les choses formées étant bien meilleures que celles qui sont sans formes), et qu'elle soit précédée par l'éternité du Créateur, qui l'a faite de rien afin d'en faire quelque chose[1]. »

Quoi qu'il en soit, ces notions, qui sauvent l'intégrité même de la notion de Dieu, sont seules essentielles, et, pour le reste, il convient de nous réduire soit à l'hu-

1. *Confessionum* lib. XII, cap. XXIX.

milité, soit à l'ignorance. Ainsi, « où est le ciel du ciel, dont parle le Psalmiste, et qui appartient au Seigneur? » Le ciel du ciel est au Seigneur; mais il a donné la terre aux enfants des hommes. « Où est le ciel que nous ne voyons pas, auprès duquel tout ce que nous voyons n'est que terre [1] ? »

Que de choses nous échappent, même en ce qui concerne le ciel inférieur et la terre! Remarquons, à l'encontre des païens, qu'après tout, ce n'est point là une science qui nous importe. La science vraiment humaine est la science des mœurs[2]. Quant à la science des corps et des mouvements des corps, elle n'est propre qu'à engendrer de l'orgueil [3] et reste indifférente à notre bonheur. Certes, « si nous devions connaître les causes des mouvements des corps, rien en ce genre ne nous intéresserait plus que ce qui se rapporte à notre santé. Mais puisque dans notre ignorance, nous faisons appel aux médecins, avec quelle patience n'est-il pas clair que nous devons ignorer tout ce qui nous est impénétrable des secrets du ciel et de la terre [4] ? »

Saint Augustin se détourne donc de la science vers l'allégorie.

Explication mystique des animaux terrestres [5].

Interprétation allégorique des poissons et des baleines [6].

1. *Confessionum* lib. XII, cap. II.
2. *De Utilitate credendi*, cap. XII.
3. *De Moribus Ecclesiæ Catholicæ*, lib. I, cap. XXI.
4. *Enchiridion*, cap. XVI.
5. *Confessionum* lib. XIII, cap. XXI.
6. *Ibid.*, cap. XXIX.

Allégorie de ce qui s'est passé sans la création[1].

Saint Augustin comprend même dans cette allégorie la création de l'homme.

Interprétation allégorique de la création de l'homme[2].

Cependant, lorsqu'il s'agit de la création des natures spirituelles en particulier, l'évêque d'Hippone revient à la science, c'est-à-dire à la philosophie.

Ne parlons point de la création des anges, si ce n'est pour noter que, conformément à la doctrine générale des Pères latins, Augustin professe qu'ils ont été produits par le Créateur en même temps que les autres êtres[3].

Arrêtons-nous à l'homme.

« Dieu a fait l'homme à son image, car il lui a donné une âme douée de raison et d'intelligence qui l'élève au-dessus de toutes les bêtes de la terre, de l'air et des eaux. Le corps du premier homme a été formé avec de la poussière et il a donné une âme à ce corps, soit que cette âme fût déjà créée par avance, soit que Dieu l'ait fait naître en soufflant sur la face d'Adam, et que ce souffle divin soit l'âme humaine elle-même[4]. »

Et qu'est-ce que cette âme?

« Pour les Manichéens, cette âme n'est autre chose que la substance même de Dieu, ou, pour mieux dire, que Dieu lui-même. Et ils n'hésitent pas à la concevoir à ce point changeante, qu'ils vont, dans leur incroyable

1. *Confessionum* lib. XIII, cap. XXXIV.

2. *Ibid., ibid.* cap. XXII.

3. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. IX.

4. *Ibid.*, lib. XII, cap. XXIII. Voy. ci-dessus liv. I, ch. II, II. *De l'Origine de l'Ame.*

délire, jusqu'à prétendre qu'il n'y a pas un brin d'herbe et pas un vermisseau où elle ne se trouve mêlée[1]. »

Augustin rejette ces extravagances. Les Manichéens ne tomberaient pas dans ces déplorables folies, « s'ils étaient convaincus de ces deux vérités : l'une, que la nature de Dieu est immuable, incorruptible, inaltérable; l'autre, que l'âme qui a pu déchoir par sa volonté et être ainsi corrompue par le péché et privée de la lumière de la vérité immuable, l'âme n'est pas une partie de Dieu ni de même nature que la sienne; mais une créature infiniment éloignée de la perfection de son Créateur[2]. »

L'âme humaine n'est pas Dieu. Elle ne saurait être rapportée non plus à aucun des éléments, d'où résultent les corps. « On ne peut en rien dire de mieux, si ce n'est qu'elle est l'âme ou un esprit de vie[3]. »

D'ailleurs, d'où est l'âme, de quelle matière a-t-elle été faite, de quelle parfaite et bienheureuse nature a-t-elle pris son écoulement; ou encore a-t-elle été tirée absolument du néant? ce sont des questions dont on peut disputer. On peut rechercher sans doute si l'âme, avant de devenir cette nature même, qui s'appelle l'âme, dont la beauté est vertu et dont la difformité est vice, avait quelque matière spirituelle suivant son espèce, et qui n'était pas encore l'âme; à peu près comme la terre, dont la chair est faite, était déjà quelque chose, quoiqu'elle ne fût pas la chair.

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. VII, cap. XI.

2. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XXII. Voy. ci-dessus liv. I, ch. II.

I. *De la Nature de l'Âme*.

3. *De Genesi ad Litteram*, lib. VII, cap. XXI.

Ces questions peuvent s'agiter, mais sont insolubles. Il est impossible de dire quelle aurait été cette matière de l'âme[1].

Ce qui reste de tous points indubitable, c'est que s'il y a eu quelque chose avant l'âme, cela même a été fait par Dieu, et que c'est Dieu aussi qui a fait que cela fût ensuite une âme vivante[2].

Mais il ne suffit point de savoir que le monde, que l'homme, que les corps ont été créés. Il faut se demander, en outre, si cette création a été intensive ou extensive; si elle a été produite dans sa plénitude actuelle, ou dans la puissance de ses développements ultérieurs. « C'est à bon droit qu'on s'interroge sur la nature des raisons causatrices, que Dieu a déposées dans le monde, lorsqu'à l'origine il a tout à la fois créé toutes choses. Ces raisons ont-elles été instituées par lui de manière que, suivant la diversité de leurs espèces, elles se développassent diversement dans le temps, à peu près comme nous voyons les fruits et les animaux offrir, chacun selon sa conformation, une série d'accroissements? Ou bien ont-elles été établies tout de suite telles qu'elles devaient être, à peu près comme nous croyons qu'Adam fut créé dans la virilité et sans avoir passé par les progrès successifs des âges précédents? Pourquoi ne concilierions-nous pas ces deux opinions de façon que dans le passé nous apparût la raison de l'avenir voulu de Dieu[3]? »

« A l'origine et primordialement, toutes choses ont

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. VII, cap. VII.
2. *Ibid., ibid.* cap. XXI.
3. *Ibid.*, lib. VI, cap. XIV.

été créées dans une certaine contexture d'éléments; puis elles en sortent aux moments convenables. Car de même que les mères sont grosses de leurs enfants, de même aussi le monde est gros des causes des choses qui naissent; toutes choses qui n'ont été créées en lui que par cette essence suprême, où rien ne naît et où rien ne meurt, où rien ne commence et où rien ne finit[1]. » « *Sicut matres gravidæ sunt fetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium : quæ in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur, nec moritur aliquid, nec incipit esse, nec desinit*[2]. »

En d'autres termes, « nous affirmons qu'au commencement des siècles, Dieu a créé tout à la fois toutes choses, les unes dès l'abord pleinement constituées dans leur nature, les autres contenues dans leurs causes. Effectivement, le Tout-Puissant n'a pas seulement fait les choses présentes, mais aussi les choses futures. Il s'est reposé d'avoir fait celles-là, et ensuite, en les administrant et les gouvernant, il a créé aussi l'ordre des temps et des choses temporelles. Il a consommé son ouvrage, afin de donner à tous les genres leur achèvement, et il l'a ébauché pour produire la consommation des siècles; de ce qu'il a consommé vient son repos, et de l'ébauche qu'il développe la perpétuité de son action[3]. »

Le monde a donc été créé en abrégé et en puissance, comme un fruit dans sa semence.

« L'univers tout entier a été à l'origine en semence,

1. *De Trinitate*, lib. III, cap. IX.
2. *Ibid.*, *ibid.*
3. *De Genesi ad Litteram*, lib. VII, cap. XXVIII.

non point avec la masse d'une grandeur corporelle, mais à l'état de force et de puissance causatrice...

Comme dans un grain se trouve invisible tout ce qui, par le laps du temps, finit par devenir un arbre; ainsi faut-il imaginer que le monde, lorsqu'il a été créé de Dieu, renfermait en lui-même tout ce qui devait plus tard se manifester...

Dieu, par conséquent, ne crée rien ultérieurement, mais, ayant créé toutes choses à la fois, il les gouverne, les meut par son action dirigeante, si bien qu'il opère sans cesse, se reposant et opérant à la fois[1]. »

Et Augustin a recours encore à d'autres images, afin d'expliquer comment la création qui est entière à l'origine, ne s'en développe pas moins dans le temps.

La création est, suivant lui, comme le langage de Dieu, et le langage de Dieu peut se comprendre par analogie avec le langage humain. Or, lorsque nous entendons parler un homme, son langage résulte pour nous d'une succession de syllabes, et pourtant dans les paroles qu'il prononce, il n'y a pas deux syllabes qui puissent sonner en même temps. Combien moins pouvons-nous concevoir que toutes choses aient été produites simultanément dans l'acte même par lequel toutes choses ont créées simultanément[2]!

Unité et indivisibilité de l'acte créateur; création en puissance et création en acte; l'acte procédant de la puissance, voilà les caractères de la création. Il n'y a pas d'être qui ne fût, à l'origine, contenu dans d'autres

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. V, cap. XXIII.
2. *Ibid.*, lib. VI, cap. III.

êtres. Toute la plénitude du genre humain notamment était renfermée dans le premier homme, et Dieu y voyait d'avance toute la suite des élus et toute celle des réprouvés. C'est pourquoi, « deux sociétés, comme deux grandes cités, ont pris naissance dans le premier homme.

En effet, de cet homme devaient sortir d'autres hommes, dont les uns, par un secret, mais juste jugement de Dieu, seront compagnons des mauvais anges dans leur supplice, et les autres, des bons dans leur gloire[1]. »

Étudié à la lumière de ces données, le monde forme un tout admirable, unité tout ensemble et variété de succession. Il est un, et il a eu, il a ses degrés.

Le monde doit être considéré comme une unité; car la raison aspire à l'unité, et c'est un jeu de l'imagination que de supposer plusieurs mondes[2]. Le monde forme un tout complet et ordonné; la matière même y est bonne et rien ne peut se produire de contraire à l'ordre naturel du monde.

Mais de ce que le monde est unique, il ne s'ensuit pas qu'il soit simple, la simplicité n'appartenant qu'à Dieu. Le monde a eu ses degrés. Ces degrés sont les degrés mêmes de l'histoire[3]; les degrés mêmes que parcourt toute âme[4]. On en compte jusqu'à sept. Le nombre six, en effet, qui tire sa perfection des parties

1. *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. XXVII.

2. Voy. ci-dessus, I. *De la Création*.

3. Voy. ci-après, liv. I, chap. VI, III. *Des Deux Cités*.

4. *De Genesi contra Manichæos*, lib. I, cap. XXV. *Septem dierum altior allegoria*. Voy. ci-dessus liv. I, ch. II. III. *De la Fin de l'Ame*.

qui le composent, n'est-il pas le premier des nombres parfaits[1]? C'est donc, suivant ce nombre parfait, c'est-à-dire en six jours, que Dieu a accompli tous ses ouvrages pour se reposer le septième jour[2].

La création a d'ailleurs pour principal objet l'homme même.

« Toutes les choses qui ont été faites, ont été faites pour l'usage de l'homme, parce qu'il use de toutes choses, en usant de la raison qui lui a été donnée[3]. »

1. Voy. ci-dessus, liv. I, chap. I, III. *Des Nombres*.
2. *De Genesi ad Litteram*, lib. IV, cap. II.
3. *De Diversis Quæstionibus* LXXXIII, quæst. XXX.

Il y aurait une erreur presque puérile à croire que Dieu, après avoir créé le monde, fût rentré dans un repos, d'où il serait sorti pour produire la création. D'une part, Dieu est tout agissant, et son acte est acte pur. D'autre part, sans l'acte continué de Dieu, le monde, qui a été créé par cet acte, cesserait d'être.

Ainsi n'allons point imaginer « que Dieu opère à la manière de l'homme ou de l'ange, avec des mouvements de l'âme ou du corps qui se produisent dans le temps. Il opère par les raisons éternelles, immuables et fixes de son Verbe coéternel, à quoi s'ajoute, si l'on peut ainsi parler, l'inspiration féconde de son Saint-Esprit coéternel[1]. »

« Il y a dans son opération une continuité, par où il contient et régit toute créature... Pour quiconque est attentif, c'est évidemment cette continuité même d'opération qui donne aux choses l'harmonie qui nous charme, qui fait en elles leur incomparable et ineffable, et si l'on peut le comprendre, leur stable mouvement. Supprimez cette continuité, ce mouvement cesse; et que ce mouvement cesse, les choses aussitôt périront... C'est pourquoi, nous croyons et affirmons que Dieu opère sans cesse dans ses créatures. De ce qu'on dit en effet qu'il a la vie en lui-même, il ne s'ensuit pas que

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. I, cap. XVIII.

nous soyons en lui comme sa substance. Mais comme nous sommes autre chose que lui, nous sommes en lui parce qu'il opère cela même, et que par son opération il contient toutes choses. D'où il résulte que s'il retirait aux choses sa coopération, nous n'aurions ni vie, ni mouvement, ni être [1]. »

Dieu, en un mot, opère sans cesse, et la continuité de son action fait seule la permanence et la subsistance des êtres [2]. Il est toujours en repos, et néanmoins son action embrasse toutes choses [3]. Il est toujours le même, et, dans son immutabilité, administre tout ce qui est [4]. Dieu est Providence. C'est ce que déclare l'Écriture lorsqu'elle enseigne qu'il n'y a pas un passereau qui tombe sur la terre, sans la volonté de Dieu, et que Dieu donne un vêtement splendide à l'herbe des champs, qui bientôt servira de litière. Elle signifie clairement par là que, non-seulement toute cette partie du monde corruptible et périssable est régie par la divine Providence, mais jusqu'aux êtres les plus vils [5].

Sans doute il y a des hommes qui rejettent ces témoignages. Il leur semble que ce monde n'est point gouverné par la Providence, mais livré au hasard. On les entend argumenter, à tout propos, soit de l'inconstance des saisons, soit de la disproportion qui se rencontre entre les mérites des hommes et leur bonheur ou leur infortune.

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. IV, cap. XII.
2. *Ibid.*, lib. V, cap. XX.
3. *Ibid.*, lib. VIII, cap. XXIII.
4. *Ibid.*, *ibid.* cap. XXVI.
5. *Ibid.*, lib. V, cap. XXI.

« Les mauvais cœurs, en effet, c'est-à-dire les cœurs dépravés, s'attachent à l'une de ces trois erreurs. Ou bien ils soutiennent que Dieu n'est pas..., et les philosophes n'ont pas manqué qui ont nié qu'il existât un Dieu, Providence et Créateur de toutes choses, tandis qu'ils reconnaissent un grand nombre de dieux occupés d'eux-mêmes, mais non du monde. Ainsi, ou bien ils soutiennent que Dieu n'est pas ; c'est ce que dit l'impie, dont les événements contrarient la volonté et favorisent autrui à qui il se préfère. Ou bien ils soutiennent que Dieu est injuste, qui a trouvé bons ces événements et qui les a produits. Ou bien ils soutiennent que Dieu ne gouverne pas les choses humaines et ne prend pas soin de tout l'univers. C'est une grande impiété que de défendre l'une de ces trois erreurs, ou de nier Dieu, ou de l'accuser d'injustice, ou de lui enlever le gouvernement du monde[1]. »

Or, que les disputeurs « veuillent bien considérer l'ordre qui, dans les membres d'un animal quelconque, éclate, je ne dirai pas aux yeux d'un médecin, qui, par la nécessité de son art, s'est appliqué à pénétrer tous les ressorts de cette machine, mais aux regards de l'homme le plus médiocre d'esprit et de cœur. Pourront-ils ne pas s'écrier qu'il n'y a pas un instant où ne se manifeste dans cet organisme le gouvernement de Dieu, de qui vient tout nombre, tout poids et toute mesure ? Qu'y a-t-il, par conséquent, de plus absurde, de plus insensé, que de supposer soustrait à l'action de la Providence cet univers matériel tout entier, lorsqu'à y regar-

1. *Enarratio in Psalmum* XXXI, 25.

der de près, on découvre dans ses plus infimes détails tant de beauté, qu'on frémit d'un sentiment inexprimable d'admiration. *Aliquanto attentius cogitata ineffabilem incutiunt admirationis horrorem.* Et puisque la nature de l'âme est supérieure à la nature du corps, y a-t-il une plus grande folie que d'imaginer que la divine Providence ne s'occupe en aucune façon de la vie morale des hommes, alors que l'on voit dans leur chair tant de marques éblouissantes de l'industrie divine? Il est vrai que les objets corporels saisissent nos sens, et qu'y donnant aisément attention, nous remarquons l'ordre qui y reluit. Lorsqu'il s'agit, au contraire, de choses qui ne frappent point les yeux, ceux-là les supposent sans ordre, qui estiment un pur néant ce qu'ils ne peuvent voir, ou qui se figurent toutes choses semblables à celles qu'ils ont coutume de voir[1]. »

Telle est donc l'évidence irrésistible avec laquelle on reconnaît la divine Providence, soit en considérant la nature de Dieu, soit en jetant les yeux sur le monde, qu'on pourrait se dispenser de démontrer la Providence. Cependant, il la faut démontrer et justifier. C'est surtout établir quelle est sa nature.

En premier lieu, la Providence est universelle et embrasse tout sous ses lois.

« Considérez ce Dieu souverain et véritable qui, avec son Verbe et son Esprit-Saint, ne forme qu'un seul Dieu en trois personnes, ce Dieu unique et tout-puissant, auteur et créateur de toutes les âmes et de tous les corps, source de la félicité pour quiconque met son

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. V, cap. XXII.

bonheur, non dans les choses vaines, mais dans les vrais biens; qui a fait de l'homme un animal raisonnable, composé de corps et d'âme, et, après son péché, ne l'a laissé ni sans châtiment ni sans miséricorde; qui a donné aux bons et aux méchants l'être comme aux pierres, la vie végétative comme aux plantes, la vie sensitive comme aux animaux, la vie intellectuelle comme aux anges; ce Dieu, principe de toute règle, de toute beauté, de tout ordre; qui donne à tout le nombre, le poids et la mesure; de qui dérive toute production naturelle, quels qu'en soient le genre et le prix; les semences des formes, les formes des semences, le mouvement des semences et des formes; ce Dieu qui a créé la chair avec sa beauté, sa vigueur, sa fécondité, la disposition de ses organes et la concorde salutaire de ses éléments; qui a donné à l'âme animale la mémoire, les sens et l'appétit, et à l'âme raisonnable la pensée, l'intelligence et la volonté; ce Dieu qui n'a laissé aucune de ses œuvres, je ne dis pas le ciel et la terre, je ne dis pas les anges et les hommes, mais les organes du plus petit et du plus vil des animaux, la plume d'un oiseau, la moindre fleur des champs, une feuille d'arbre, sans y établir la convenance des parties, l'harmonie et la paix; je demande s'il est croyable que ce Dieu ait souffert que les empires de la terre, leurs dominations et leurs servitudes restassent étrangères aux lois de sa Providence[1] ? »

Non, « il ne se fait rien de sensible et de visible, qui ne procède du décret intérieur, invisible et intelligible

1. *De Civitate Dei*, lib. V, cap. XI.

de la suprême Providence; rien qui ne soit ordonné par elle, ou permis selon l'ineffable justice avec laquelle elle distribue les récompenses et les peines, dans cette vaste et pour ainsi dire immense république de toutes les créatures[1]. »

Universelle, toujours active, présente à tout, la divine Providence gouverne le monde par des lois particulières tout ensemble et par des lois générales. « Elle veille sur chacun de nous, comme s'il était seul, et sur tous, avec autant de soin que sur chacun[2]. »

De ce gouvernement de la Providence résulte dans toutes choses la loi, et des lois des choses naît l'ordre universel.

Augustin, cédant à son imagination charmante, vérifie cette proposition capitale par les détails les plus familiers. C'est ainsi qu'il rappelle le combat de deux coqs, dont il s'était plu à être le spectateur.

« On voyait les têtes de ces deux coqs se dresser et se roidir, leurs crêtes se gonfler, leurs coups devenir pressants, en même temps qu'ils cherchaient à les éviter l'un l'autre avec des précautions infinies. Et il n'y avait rien en tout cela, rien dans tous les mouvements de ces animaux dépourvus de raison, qui ne marquât de la convenance. Car cette convenance venait d'une autre raison qui donne à toute chose sa mesure. Tout annonçait le vainqueur; son chant superbe, son corps ramassé et tournoyant exprimaient le faste de la

1. *De Trinitate*, lib. III, cap. III.
2. *Confessionum* lib. III, cap. XI.

domination. Comment aussi n'aurait-on pas reconnu le vaincu? Il y avait dans ses plumes hérissées autour du cou, dans ses cris et dans ses mouvements je ne sais quoi de hideux, qui, par cela même, se trouvait conforme aux lois de la nature et avait aussi sa beauté... N'y a-t-il pas là une loi? n'y a-t-il pas là l'empire qui est dû au meilleur? n'y a-t-il pas là comme une image de la constance? n'y a-t-il pas là comme un reflet de la véritable et pure beauté? n'y a-t-il pas là de la mesure[1]? »

S'il en est ainsi du monde physique, comment n'en serait-il pas de même du monde moral? La loi est partout, et la loi fait l'ordre, et l'ordre c'est Dieu même.

« Il y a un ordre qu'il faut observer dans la vie, pour parvenir jusqu'à Dieu; si nous ne l'observons pas dans la vie, nous ne parviendrons pas jusqu'à Dieu[2]. »

« Il y a un ordre, par lequel sont conduites toutes les choses que Dieu a créées. Que dis-je? Dieu lui-même n'agit-il point suivant l'ordre? On n'en peut douter[3]. »

L'ordre, aussi bien, éclate dans l'unité et se résout dans l'unité.

« Qu'est-ce en effet que la douleur, sinon un sentiment pénible causé par la division ou la corruption?... Tous les êtres qui sont capables de sentir les étreintes de la douleur ou les caresses de la volupté, avouent, par cela

1. *De Ordine*, lib. I, cap. VIII.
2. *Ibid.*, *ibid.* cap. IX.
3. *Ibid.*, *ibid.* cap. X.

même, qu'ils fuient la douleur et poursuivent la volupté ; qu'ils fuient la division violente et qu'ils poursuivent l'unité[1]. »

Entre l'être, l'ordre, l'unité, Augustin établit même une sorte d'équation.

« Lorsque des êtres sont changés en mieux, par cela même ils tendent à être ; et on ne dit pas que ce changement soit perversion, mais plutôt retour et conversion. La perversion, en effet, est contraire à l'ordre. Or, les êtres qui tendent à être, tendent à l'ordre ; et, pour eux, arriver à l'ordre, c'est arriver à l'être même, autant qu'y peut arriver la créature. Mais être n'est rien qu'être un. C'est pourquoi, autant un être arrive à l'unité et autant il est. Car le fruit de l'unité est la convenance et la concorde, que réalisent dans le degré même de leur être, les choses qui sont composées. Les êtres simples, en effet, sont par eux-mêmes, parce qu'ils sont uns ; quant à ceux qui ne sont pas simples, ils imitent, par l'accord de leurs parties, l'unité, et sont d'autant plus qu'ils l'imitent davantage. C'est pourquoi entrer dans l'ordre c'est tendre à être ; sortir de l'ordre c'est tendre au néant, ce qui s'appelle aussi perversion et corruption. Toute chose donc qui se corrompt, par cela même, tend à n'être pas[2]. »

De cette considération de l'unité dans les choses, Augustin déduit immédiatement l'unité du Créateur. « Tous les êtres, soit qu'ils souffrent, soit qu'ils fassent souffrir, soit qu'ils procurent, soit qu'ils ressentent de la

1. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. XXIII.

2. *De Moribus Manichæorum*, lib. II, cap. VI.

joie, attestent ainsi et proclament l'unité du Créateur [1]. »

Et certes, si les Manichéens n'avaient pas l'esprit étrangement prévenu, cette admirable unité des choses les obligerait d'affirmer qu'il n'y a qu'un Dieu, et que ce Dieu, père de l'unité, est parfaitement bon, qu'il est Providence. « Telle est la force et la puissance de l'unité, que même les biens qui sont multitude nous plaisent, alors qu'ils conspirent et concourent à former une certaine universalité. Or, c'est de l'unité que tire son nom l'universalité. Que si les Manichéens s'attachaient à cette considération, ils loueraient Dieu auteur et créateur de l'universalité des choses; et quant aux détails qui les choquent dans notre condition mortelle, ils les subordonneraient à la beauté du tout, et verraient comment Dieu a fait toutes choses, non-seulement bonnes, mais très-bonnes. Et en effet, il en est de l'univers comme d'un discours élégant et savant. Ce n'est point dans chaque syllabe en particulier, c'est encore moins dans chaque lettre, lesquelles passent aussitôt qu'elles ont été prononcées, que nous trouvons ce qui récrée et ce qui est louable. La beauté du discours résulte de l'ensemble, et non point de chaque syllabe, de chaque lettre prise en particulier [2]. »

Les Manichéens, il est vrai, sont blessés du mal qu'ils aperçoivent dans le monde, et il y a là certainement de quoi troubler les plus fermes esprits. Augustin rappelle quelle impression il avait lui-même ressentie de la consi-

1. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. XXIII.

2. *De Genesi contra Manichæos*, lib. I, cap. XXI.

dération des maux qui nous désolent, et comment, dans sa jeunesse, les objections qui se tirent contre la Providence, de ce triste spectacle, l'avaient poussé dans les rangs des hérétiques. « *Dic mihi unde male faciamus. — Eam quæstionem moves, quæ me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in hæreticos impulit atque dejecit. Quo casu ita sum afflictus, et tantis obrutus acervis inanium fabularum, ut nisi amor inveniendi veri opem divinam impetrasset, emergere inde, atque in ipsam primam quærendi libertatem respirare non possem*[1]. »

Effectivement, jetez les yeux sur le monde.

« Comment se fait-il et que Dieu prenne soin des choses humaines, et qu'il y ait de toutes parts dans les choses humaines une si grande perversité répandue, qu'il semble impossible de l'attribuer non point à l'action d'un être divin, mais non pas même à celle d'un être subalterne, en supposant qu'une telle puissance lui eût été départie de Dieu?... Évidemment, ou la divine Providence n'étend pas ses soins jusqu'à l'infime bassesse des choses humaines, ou sans conteste tous les maux se produisent par la volonté de Dieu[2]. »

Augustin articule nettement l'objection. Voyons comment il l'a su résoudre.

Donc d'où vient le mal?

Et d'abord, par une chaîne de conséquences, peut-on rapporter le mal à Dieu? Nullement. La notion même de Dieu s'oppose à ce qu'on lui impute aucun mal.

1. *De Libero Arbitrio*, lib. I, cap. II.
2. *De Ordine*, lib. I, cap. I.

« On dira peut-être : d'où vient le péché; et en somme d'où vient le mal? S'il vient de l'homme, d'où vient l'homme? S'il vient de l'ange, d'où vient l'ange? Sans doute l'homme et l'ange viennent de Dieu. Mais ce n'est point une raison pour rapporter à Dieu par enchaînement de conséquences les maux et les péchés, comme le font des esprits ignorants et incapables de pénétrer profondément l'intérieur des choses... Connaissons Dieu, et toutes les objections qui nous agitent seront levées comme d'elles-mêmes [1]. »

En effet, « Dieu étant bon, il n'a pu créer que des choses bonnes; il a fait toutes choses bonnes comme lui [2]. »

« Mais alors où est le mal? D'où vient-il? Et par où s'est-il glissé dans ce monde? Quelle en est la racine? Quelle en est la semence?... D'où vient le mal? Ne serait-ce pas de la matière dont Dieu s'est servi pour faire les choses?... N'a-t-il donc pu, lui qui est tout-puissant, changer, renouveler cette matière tout entière, de façon qu'il n'y laissât rien de mauvais? Ou si elle était éternelle, comment, pendant la durée infinie des temps qui ont précédé la création, l'a-t-il laissée dans l'état où elle était, et pourquoi, après si longtemps, lui a-t-il plu d'en faire quelque chose [3]? »

On ne peut rapporter le mal à la matière, qu'autant que l'on considère la matière comme éternelle. Mais Augustin professe que la matière est créée de Dieu. Rapporter le mal à la matière, ce serait donc, par voie détournée, rapporter à Dieu l'origine du mal. En-

1. *De Duabus Animabus contra Manichæos*, cap. VIII.
2. *Confessionum* lib. VII, cap. V.
3. *Ibid.*, *ibid.*

core une fois, la notion même de Dieu exclut toute participation de Dieu au mal.

D'ailleurs, les Manichéens qui, dans leur dualisme aveugle, opposent constamment les biens aux maux, ne considèrent, après tout, que les maux, sans s'expliquer aucunement sur l'origine des biens. Et cependant, « que de biens comprennent les natures que les Manichéens placent dans la terre des ténèbres!... Toute nature, en tant que nature, est bonne... Il n'y a jamais de nature sans quelque bien. Les Manichéens ne parlent que des seuls maux... « Vous me demandez, ô Manichéens (car c'est toujours là votre dernier mot), d'où viennent ces maux dont je me disais choqué moi-même. Peut-être vous répondrai-je, si vous me dites d'abord vous-mêmes d'où viennent ces biens que vous êtes obligés vous-mêmes de louer, à moins de pousser jusqu'à l'absurde l'aveuglement de votre cœur [1]. »

Quoi qu'il en soit, il y a du mal, et il est nécessaire de s'expliquer sur son origine. Or, on se rendra compte d'où vient le mal, et on comprendra qu'il ne peut venir de Dieu, si on se fait d'abord une idée juste de la nature du mal.

Par conséquent, quelle est la nature du mal? Qu'est-ce que le mal?

« Toute nature est bonne, et tout bien vient de Dieu; or, toute nature vient de Dieu [2]. »

« A ce compte, la matière même, que les anciens appelaient *hylé*, ne peut être dite un mal [3]. »

1. *Contra Epistolam Manichæi, etc.*, cap. XXXIV.
2. *De Natura Boni contra Manichæos,* cap. XIX.
3. *Ibid.*, cap. XVIII.

A l'encontre de ces principes qu'Augustin énonce résolûment, s'élève l'opposition formidable que constitue le Manichéisme.

N'entrons pas dans la réfutation que l'évêque d'Hippone a cru devoir faire des imaginations bizarres qui encombrent la doctrine des Manichéens[1]. Tenons-nous en à la discussion qu'il établit à propos de leur définition du mal.

« Lorsqu'on cherche d'où vient le mal, il faut d'abor chercher ce qu'est le mal[2]? »

Les Manichéens diront-ils que le mal, c'est ce qui nuit? A la bonne heure. Mais prenez garde, ils admettent deux natures, deux royaumes : un royaume de la lumière et un royaume des ténèbres... Si nuire, c'est priver de quelque bien, on ne conçoit pas qu'on puisse nuire au royaume des ténèbres, parce que là il n'y a rien de bon; et quant au royaume de la lumière, il ne se peut pas qu'on lui nuise, parce qu'il est inviolable. A quoi nuira donc ce qu'on appelle le mal?

Les Manichéens définiront-ils le mal une corruption? Comment nier que la corruption ne soit un mal général? Car la corruption est contre nature, la corruption est ce qui nuit. Néanmoins, la corruption n'est pas en elle-même, mais dans quelque substance qu'elle corrompt; la corruption, en effet, n'est pas elle-même une substance. La chose donc, qui est corrompue, n'est pas une corruption, n'est pas un mal[3].

1. *De Moribus Manichæorum*, lib. II, cap. XVI. *Aperit portentosa Manichæorum mysteria.*

2. *De Natura Boni*, cap. IV.

3. *De Moribus Manichæorum*, lib. II, cap. V.

Qu'on interroge les Manichéens tant qu'on voudra sur la nature du mal. Ils répondront toujours que c'est ce qui est contre nature, ou ce qui nuit, ou la corruption, soit d'un mode, soit d'une forme, soit d'un ordre naturel[1].

Que résulte-t-il de là? Qu'on appelle mauvaise la nature qui est corrompue; car la nature non corrompue est bonne apparemment. Mais il y a plus; la nature même corrompue, en tant qu'elle est nature, est bonne, et ce n'est qu'en tant qu'elle est corrompue, qu'elle est mauvaise[2].

Effectivement, tout ce qui est, est bon à quelque degré. Ainsi le mal n'est pas une substance, mais un défaut ennemi de la substance (*non substantia ulla, sed substantiæ inimica inconvenientia*)[3]. Car si le mal était une substance, il serait bon. Ou il serait une substance incorruptible, et par conséquent un très-grand bien; ou une substance corruptible, qui ne pourrait se corrompre, si elle n'était bonne[4].

Augustin le répète avec insistance. « Toutes les natures, dès lors qu'elles sont, ont leur mode, leur espèce, leur harmonie intérieure, et partant sont bonnes. Et comme elles sont placées au rang qui leur convient selon l'ordre de leur nature, elles s'y maintiennent. Celles qui n'ont pas reçu un être permanent sont changées en mieux ou en pis, selon le besoin et le mouvement des natures supérieures où les absorbe la loi du Créateur,

1. *De Natura Boni*, cap. III.
2. *Ibid.*, cap. IV.
3. *De Moribus Manichæorum*, lib. II, cap. II.
4. *Confessionum* lib. VII, cap. XII.

allant ainsi vers la fin qui leur est assignée dans le gouvernement général de l'univers; de telle sorte toutefois que le dernier degré de dissolution des natures muables et mortelles n'aille pas jusqu'à réduire l'être au néant et à empêcher ce qui n'est plus de servir de germe à ce qui va naître [1]. » En tant qu'elles ont de l'être, ces natures muables et mortelles sont bonnes; en tant qu'elles manquent d'être, elles témoignent qu'elles n'ont pas été engendrées de Dieu, mais faites par lui de rien [2]. Être, en effet, est un bien. Or, tous les biens, dès lors qu'ils ne sont pas le bien suprême, soit qu'ils se rapprochent de ce bien suprême, soit qu'ils s'en éloignent, ne peuvent être que par ce suprême bien [3].—Autre démonstration. — «Toute nature, en tant que nature, est bonne. Car, si elle est incorruptible, elle est meilleure qu'une nature corruptible; et si elle est corruptible, puisque, en se corrompant, elle devient moins bonne, sans aucun doute elle est bonne. Mais toute nature est corruptible ou incorruptible. Toute nature conséquemment est bonne, et par nature il faut entendre la substance. Or, toute substance ou est Dieu, ou est de Dieu, parce que tout bien ou est Dieu ou est de Dieu [4]. »

« Et qu'on ne dise pas : Dieu n'avait qu'à ne pas faire des natures corruptibles. Car, en tant qu'elles sont natures, Dieu les a faites; mais, en tant qu'elles sont corruptibles, Dieu ne les a pas faites, la corruption ne pouvant venir de lui, qui seul est incorruptible... Lorsqu'on

1. *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. v.
2. *Contra Epistolam Manichæi, etc.*, cap. xxv.
3. *De Natura Boni*, cap. I.
4. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. XIII.

parle d'une nature corruptible, il n'y a pas là un seul mot, mais deux mots. De même, lorsqu'on dit, Dieu a fait de rien, nous n'entendons pas un seul mot, mais deux mots. Conservons à chacun de ces mots le sens qu'il doit avoir. Lorsqu'il s'agit de la nature, elle appartient à Dieu; lorsqu'il s'agit de la corruption, elle appartient au néant, quoique les corruptions mêmes, encore qu'elles ne procèdent pas de Dieu, soient disposées par sa toute-puissance, suivant l'ordre des choses et les mérites des âmes [1]. Certes, les choses que Dieu a faites, quoiqu'elles soient bonnes, ne sont pas aussi bonnes que celui qui les a faites, lequel est le souverain bien. Mais qui serait assez insensé pour exiger que les ouvrages égalassent l'ouvrier et les créatures le Créateur? O âme! s'écrie Augustin, âme raisonnable, souffre donc d'être un peu moins que Dieu, puisqu'aussi bien, après Dieu, il n'y a rien de meilleur que toi [2]. D'un autre côté, comment celui qui est pour tout ce qui est, la cause d'être, pourrait-il être la cause du non-être, c'est-à-dire du manque d'être et de la tendance au non-être? Dieu n'est point l'auteur du défaut d'être, parce qu'il est l'auteur de l'existence, et, pour ainsi dire, de l'essence [3]. »

Parle-t-on de ce défaut d'être, qui est le péché? En tant que défaut, le péché ne peut être rapporté à Dieu. Ce défaut, en tant que volontaire, dépend de notre pouvoir [4]. Dieu d'ailleurs qui a fait toutes les natures, n'a pas fait seulement celles qui persisteront dans la vertu

1. *Contra Epistolam Manichæi, etc.*, cap. XXXVIII.
2. *Ibid.*, cap. XXXVII.
3. *De Moribus Manichæorum*, lib. II, cap. IV.
4. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. XX.

et la justice, mais aussi celles qui doivent pécher ; non pas afin qu'elles pèchent, mais pour servir d'ornement au tout, soit qu'elles veuillent, soit qu'elles ne veuillent pas pécher[1]. Ou encore, ce n'est pas, assurément, la puissance qui a manqué à Dieu pour faire l'homme tel qu'il ne pût pécher; mais il a préféré le faire capable de pécher, s'il voulait ; de ne pas pécher, s'il ne le voulait pas ; lui défendant de pécher, lui ordonnant de ne pécher pas ; de telle sorte que d'abord ce lui fût un mérite de ne pas pécher, et ensuite une juste récompense de ne pouvoir pécher [2].

En somme, de tout ce qui précède, il suit:

Que le mal n'est autre chose que la privation du bien ;

Qu'il n'y a rien de mal, qu ne soit en même temps un bien ;

Que le bien et le mal, quoique contraires, peuvent être simultanément dans un même objet. Les maux viennent des biens, et sont dans les biens [3].

De ces considérations tout abstraites, Augustin passe au détail des faits.

Et d'abord, qu'est-ce que le mal physique, qu'est-ce que le mal moral, en comparaison des biens physiques et moraux qui abondent dans l'univers ? Y a-t-il même des maux physiques et moraux, c'est-à-dire du désordre dans le monde?

Qu'entend-on par les maux physiques? « Plotin, philosophe platonicien, a discuté la question de la

1. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. XI.
2. *De Continentia*, liber unus, cap. VI.
3. *Enchiridion*, cap. XI.

Providence, et il lui suffit de la beauté des fleurs et des feuilles pour prouver cette Providence dont la beauté est intelligible et ineffable, qui descend des hauteurs de la majesté divine jusqu'aux choses de la terre les plus viles et les plus basses, puisque, en effet, ces créatures si frêles et qui passent si vite n'auraient point leur beauté et leurs harmonieuses proportions, si elles n'étaient formées par un être toujours subsistant qui enveloppe tout dans sa forme intelligible et immuable[1]. »

Augustin se range complétement à l'avis de Plotin. Il combat avec un langage véhément à la fois et ingénieux le sentiment de ceux qui trouvant plusieurs choses à reprendre dans cet univers, ouvrage excellent d'un excellent créateur, croient à l'existence d'une mauvaise nature. C'est-à-dire qu'ici encore il réfute la doctrine des Manichéens. « On ne veut considérer que les misères de notre corps, devenu mortel et fragile en punition du péché et exposé ici-bas à une foule d'accidents contraires, comme le feu, le froid, les bêtes farouches et autres choses semblables. On ne remarque pas combien ces choses sont excellentes dans leur essence et dans la place qu'elles occupent, avec quel art admirable elles sont ordonnées, à quel point elles contribuent chacune à la beauté de l'univers, et quels avantages elles nous apportent quand nous savons en bien user, en sorte que les poisons mêmes deviennent des remèdes, étant employés à propos, et qu'au contraire, les choses qui nous flattent le plus, comme la lumière, le boire et le manger, sont nuisibles par l'abus qu'on en fait. La divine Pro-

1. *De Civitate Dei*, lib. X, cap. XIV.

vidence nous avertit par là de ne pas blâmer témérairement ses ouvrages, mais d'en rechercher soigneusement l'utilité, et lorsque notre intelligence se trouve en défaut, de croire que ces choses sont cachées comme l'étaient plusieurs autres que nous avons eu de la peine à découvrir. Si Dieu permet qu'elles soient cachées, c'est pour exercer notre humilité ou pour abaisser notre orgueil. En effet, il n'y a aucune nature mauvaise, et le mal n'est qu'une privation du bien ; mais depuis les choses de la terre jusqu'à celles du ciel , depuis les visibles jusqu'aux invisibles, il en est qui sont meilleures les unes que les autres, et leur existence à toutes tient essentiellement à leur inégalité. Or, Dieu n'est pas moins grand dans les petites choses que dans les grandes ; car il ne faut pas mesurer les petites par leur grandeur naturelle, qui est presque nulle, mais par la sagesse de leur auteur. C'est ainsi que rasant un sourcil à un homme on ôterait fort peu de son corps, mais on ôterait beaucoup de sa beauté, parce que la beauté du corps ne consiste pas dans la grandeur de ses membres, mais dans leur proportion [1]. » Non, « Dieu n'est pas petit même dans les petites choses. Car ce n'est point par la masse, mais par la vertu que Dieu est grand, et il a manifesté pleinement sa Providence, en donnant un sens plus pénétrant aux fourmis et aux abeilles qu'aux ânes et aux chameaux [2]. » « La moindre petite mouche ne peut être attentivement considérée sans étonner l'intelligence et faire louer le Créateur [3]. »

1. *De Civitate Dei,* lib. X, cap. XXIII.
2. *Ibid.*, *ibid.*
3. *Ibid.*, lib. XXII, cap. XXIV.

Il en est de l'homme comme de l'univers. Que ceux qui déplorent que l'homme soit en proie au mal, observent de quels biens de toute sorte il a été comblé.

Sans doute, « dans ce fleuve ou ce torrent qui emporte les générations humaines, le mal et le bien se mêlent toujours : le mal que nous devons à notre premier père, le bien que nous devons à la bonté du Créateur[1]. » Mais, répétons-le, quels bienfaits Dieu ne nous a-t-il pas prodigués !

« C'est lui qui a donné à l'âme humaine cet entendement où la raison et l'intelligence sont comme assoupies dans les enfants, pour se réveiller et s'exercer avec l'âge, afin qu'ils soient capables de connaître la vérité et d'aimer le bien, et qu'ils acquièrent ces vertus de prudence, de force, de tempérance et de justice, nécessaires pour combattre les erreurs et les autres vices, et pour les vaincre par le seul désir du bien immuable et souverain. Que si cette capacité n'a pas toujours son effet dans la créature raisonnable; qui peut néanmoins exprimer ou seulement concevoir la grandeur du bien renfermé dans ce merveilleux ouvrage du Tout-Puissant? Outre l'art de bien vivre et d'arriver à la félicité immortelle, art sublime qui s'appelle la vertu, et que la seule grâce de Dieu en Jésus-Christ donne aux enfants de la promesse et du royaume, l'esprit humain n'a-t-il pas inventé une infinité d'arts qui font bien voir qu'un entendement si actif, si fort et si étendu, même dans les choses superflues ou nuisibles, doit avoir un grand fonds de bien dans sa nature, pour avoir pu y trouver

1. *De Civitate Dei*, lib. XXII, cap. XXIV.

cela? Jusqu'où n'est pas allée l'industrie des hommes dans l'art de former des tissus, d'élever des bâtiments, dans l'agriculture et la navigation? Que d'imagination et de perfection dans ces vases de toutes formes, dans cette multitude de tableaux et de statues! Quelles merveilles ne se font pas sur la scène qui semblent incroyables à qui n'en a pas été témoin! Que de ressources et de ruses pour prendre, tuer ou dompter les bêtes farouches! Combien de sortes de poisons, d'armes, de machines, les hommes n'ont-ils pas inventées contre les hommes mêmes! Combien de secours et de remèdes pour conserver la santé! Combien d'assaisonnements et de mets pour le plaisir de la bouche et pour réveiller l'appétit! Quelle diversité de signes pour exprimer et faire agréer ses pensées, et au premier rang, la parole et l'écriture! Quelle richesse d'ornements dans l'éloquence et la poésie pour réjouir l'esprit et pour charmer l'oreille, sans parler de tant d'instruments de musique, de tant d'airs et de chants! Quelle connaissance admirable des mesures et des nombres! Quelle sagacité d'esprit dans la découverte des harmonies et des révolutions des globes célestes! Enfin, qui pourrait dire toutes les connaissances dont l'esprit humain s'est enrichi touchant les choses naturelles? Pour défendre même des erreurs et des faussetés, combien les philosophes et les hérétiques n'ont-ils pas fait paraître d'esprit! Certes, une nature si excellente, ayant pour auteur un Dieu également juste et puissant, qui gouverne lui-même ses ouvrages, ne serait jamais tombée dans ces misères, et de ces misères n'irait point (les seuls justes exceptés) dans les tourments éternels, si

elle n'avait été corrompue originairement dans le premier homme, d'où sont sortis tous les autres, par quelque grand et énorme péché.

Si nous considérons notre corps même, bien qu'il meure comme celui des bêtes, qui l'ont souvent plus robuste que nous, quelle bonté et quelle providence de Dieu y éclatent de toutes parts !

Que dire de tant d'autres choses également belles et utiles qui remplissent l'univers et dont la bonté de Dieu a donné le spectacle et l'usage à l'homme, tout condamné qu'il soit à tant de peines et à tant de misères. Parlerai-je de ce vif éclat de la lumière, de la magnificence du soleil, de la lune et des étoiles, de ces sombres beautés des forêts, des couleurs et des parfums des fleurs, de cette multitude d'oiseaux si différents de chant et de plumage, de cette diversité infinie d'animaux dont les plus petits sont les plus admirables? Parlerai-je de la mer, qui fournit toute seule un si grand spectacle à nos yeux et des diverses couleurs dont elle se couvre comme d'autant d'habits différents, tantôt verte, tantôt bleue, tantôt pourprée?... Qui peut tout décrire? Et si je voulais même étendre un peu ce que je me borne à indiquer, combien de temps ne me faudrait-il pas? Car il n'y a pas une de ces merveilles qui n'en comprenne plusieurs[1]. »

Allons plus loin. Sommes-nous bons juges de l'ordre et du désordre du monde? Évidemment, non. C'est pourquoi, « si la beauté de cet ordre ne nous plaît pas, c'est que, liés par notre condition mortelle à une partie

1. *De Civitate Dei*, lib. XXII, cap. XXIV.

de l'univers changeant, nous ne pouvons en sentir l'ensemble, où ces fragments qui nous blessent trouvent leur place, leur convenance et leur harmonie [1]. »

« Supposez un ignorant qui entre dans un atelier, où il voit un grand nombre d'instruments dont il ne connaît pas l'usage, et que, dans sa sottise, il estime superflus. Ce n'est pas tout, s'il se laisse tomber dans une fournaise, ou qu'en maniant maladroitement un instrument tranchant, il vienne à se blesser, il juge même que cet atelier renferme beaucoup de choses pernicieuses et nuisibles. Cependant l'artisan qui connaît la destination de toutes ces choses, se rit de son ineptie, et, sans s'inquiéter de plaintes vaines, continue à exercer son industrie. Or, les hommes sont si insensés que, tandis qu'ils n'oseraient condamner chez un artisan ce qu'ils ignorent, ils n'hésitent point à reprendre, dans le gouvernement divin du monde, une foule de détails dont ils ne voient pas les causes et veulent paraître savoir ce qu'ils ne savent pas relativement aux ouvrages et aux instruments du suprême ouvrier... Quant à moi, continue Augustin, j'avoue que j'ignore pourquoi ont été créés les rats et les grenouilles, ou les mouches ou les vermisseaux... Mais puisqu'en toutes choses, on aperçoit de la mesure, du nombre et de l'ordre, ne faut-il pas chercher un artisan qui soit Dieu [2] ? »

Nous ne connaissons qu'une partie de la totalité des choses, et par cette partie nous apprécions la totalité.

1. *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. IV.
2. *De Genesi contra Manichæos*, lib. I, cap. XVI.

Quelle merveille que nous trouvions cette partie défectueuse, alors qu'il nous faudrait, pour en reconnaître la beauté, l'examiner dans sa convenance avec le tout auquel elle se rapporte? Augustin se plaît à revenir sur cette pensée si simple à la fois et si juste, et la confirme par les plus familières analogies.

Considérez une mosaïque; vous serez tenté de blâmer celui qui l'a composée, si vous ne la regardez que par un endroit [1]. Si dans un immense édifice vous portez les yeux sur une statue isolée, vous ne pourrez point l'estimer à sa juste valeur, parce que vous l'aurez distraite de l'ensemble dont elle est un détail. Un soldat dans une bataille ne peut se rendre compte de la disposition de toute une armée. Enfin, si nous ne pouvions, dans un poëme, apprécier les syllabes que une à une, au fur et à mesure qu'elles sont prononcées, nous ne sentirions en aucune manière l'harmonie et la beauté du poëme [2]. Dans un bel homme, ce ne sont pas non plus seulement les cheveux que l'on considère, ni dans un orateur le seul mouvement des doigts, ni dans la lune quelques-unes de ses phases [3].

Il en est de même de l'univers, où toutes choses, suivant leur nature et leur destination, concourent à la beauté de l'ensemble. Ce qui, pris séparément, nous fait horreur, nous offrirait, à l'envisager dans ses rapports avec le tout, un agrément incomparable.

« Non, pour vous, mon Dieu, s'écrie Augustin, il n'y a point de mal, non-seulement au regard de vous,

1. *De Ordine*, lib. I, cap. I.
2. *De Musica*, lib. VI, cap. XI.
3. *De Vera Religione*, cap. XL.

mais même au regard de cet univers que vous avez créé, parce qu'il n'y a rien hors de lui qui soit capable de s'y introduire par force et avec violence, et de troubler l'ordre que vous y avez établi. Il est vrai que, parmi les créatures particulières dont est composé le monde, il y en a quelques-unes que l'on estime mauvaises, parce qu'elles ne conviennent pas à d'autres : mais elles sont bonnes néanmoins, parce qu'il y en a d'autres auxquelles elles conviennent, et qu'en elles-mêmes elles sont bonnes. Et toutes ces choses qui ne conviennent point entre elles, conviennent à la partie inférieure du monde que nous appelons la terre, laquelle tire avantage d'avoir au-dessus d'elle un air plein de vents et de nuées.

Et, bien qu'à envisager ces choses séparément, je pusse désirer qu'elles fussent meilleures, je n'aurais garde néanmoins de désirer qu'elles ne fussent point, puisque, quand elles seraient seules, je devrais encore vous louer de les avoir faites, parce que toutes vos créatures, les dragons, les abîmes, le feu, la grêle, la neige, la glace, le souffle de la tempête qui accomplissent votre parole ; les montagnes, les collines, les arbres fruitiers et les cèdres ; les bêtes et tous les animaux, les reptiles et les oiseaux ; les rois du monde et toutes les nations, les princes et tous les juges de la terre, les jeunes gens et les vierges, les vieillards et les enfants, parce que toutes vos créatures, dis-je, témoignent sur la terre que vous êtes digne de louange [1]. »

Qu'on y songe ! Qu'est-ce que l'ordre ? « L'ordre est ce qui assigne aux choses différentes la place qui leur

1. *Confessionum* lib. VII, cap. XIII.

convient[1]. » Comment donc Dieu, qui est l'ordre même[2], ne saurait-il pas réduire à l'ordre le désordre[3]? N'en doutons pas ; Dieu fait bien, même en permettant qu'il y ait des maux. Car il ne le permet qu'en vertu d'un juste jugement, et sans conteste tout ce qui est juste est bon[4].

« Quelqu'un dira : Pourquoi la divine miséricorde s'étend-elle aux impies et aux ingrats? Pourquoi? c'est sans doute parce que celui qui l'exerce est celui même qui tous les jours fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et pleuvoir sur les justes et sur les injustes (*Matth.* v, 45). Car quoique quelques hommes considérant cette bonté se repentent de leur impiété et la détestent, et que d'autres méprisant la douceur et la patience infinie de Dieu, comme parle l'Apôtre, s'amassent par leur endurcissement et leur impénitence une infinité de maux pour le jour de la vengeance et du juste jugement de Dieu qui rendra à chacun selon ses œuvres (*Rom.* II, 4, 6); il est toujours vrai de dire que la patience de Dieu invite les méchants à la pénitence, comme ses châtiments exercent les bons à la patience, et que sa miséricorde conserve et protége les bons, comme sa justice punit et châtie les méchants. La divine Providence en effet a trouvé à propos de préparer aux bons pour le siècle à venir des biens dont les méchants ne jouiront point, et aux méchants des maux dont les bons ne seront point tourmentés. Mais pour les

1. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. XIII.
2. *De Ordine*, lib. II, cap. I.
3. *Ibid.*, *ibid.*, cap. VII.
4. *Enchiridion*, cap. XCVI.

biens et les maux de cette vie, Dieu a voulu qu'ils fussent communs aux uns et aux autres, afin qu'on ne désirât point avec ardeur des biens qu'on voit que les méchants possèdent de même que les bons, et qu'on n'évitât pas comme honteux des maux dont les bons sont affligés à l'égal des méchants. Il y a pourtant une très-grande différence dans l'usage que les uns et les autres font de ces biens et de ces maux. Car les bons ne s'élèvent point dans la bonne fortune, et ne défaillent pas dans la mauvaise ; au lieu que les méchants se laissent abattre dans l'adversité, parce que la prospérité les a corrompus. Souvent néanmoins, Dieu montre plus clairement qu'il agit lui-même dans la dispensation des biens et des maux. Effectivement, si tout péché était puni dès cette vie d'une punition manifeste, on croirait qu'il ne resterait plus rien pour le dernier jugement; et si Dieu ne punissait maintenant aucun péché de peines sensibles, on croirait qu'il n'y a point de Providence. Il en est de même des biens temporels. Si Dieu, par une libéralité visible, ne les accordait à quelques-uns de ceux qui les lui demandent, nous dirions que ces biens ne sont pas à sa disposition ; et s'il les donnait à tous ceux qui les lui demandent, nous croirions qu'il ne le faudrait servir que pour ces récompenses, et les hommages que nous lui rendrions n'entretiendraient pas en nous la piété, mais l'avarice et l'intérêt. C'est pourquoi, lorsque les bons et les méchants sont également affligés, il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait point entre eux de différence, parce qu'il n'y a point de différence entre les peines qu'ils souffrent. La différence de ceux qui sont châtiés subsiste malgré

la ressemblance du châtiment, et la vertu et le vice ne sont pas identiques pour être exposés aux mêmes souffrances. Comme un même feu fait briller l'or et noircit la paille, et comme un même fléau écrase le chaume et purge le froment, et comme encore la lie ne se mêle pas avec l'huile, quoiqu'elle soit tirée de l'olive par le même pressoir : ainsi un même malheur venant à fondre sur les bons et sur les méchants, éprouve, purifie, illustre la vertu des uns, et, au contraire, condamne, ruine, anéantit les autres. Et c'est pour cela qu'en une même affliction les méchants blasphèment Dieu, et les bons le prient et le bénissent. Tant il est important de considérer non les maux que l'on souffre, mais l'esprit dans lequel on les souffre. Car ce peut être par un même mouvement qu'on remue de la boue et des parfums, et pourtant la boue exhale une odeur infecte, et les parfums charment notre odorat[1]. »

Eh ! quoi, en voyant les méchants au sein du bonheur et de l'abondance, comblés d'honneurs, ivres de succès, nous nous laisserions troubler et nous pourrions nous persuader que les choses humaines sont livrées au souffle du hasard ! Les méchants ressemblent aux plantes parasites, qui verdissent pendant l'hiver; mais vienne la chaleur de l'été et elles se dessécheront, tandis qu'à la féconde lumière du soleil fleurira la gloire des justes[2]. Qu'est-ce, après tout, que la vie d'un homme ? Ajoutez les années aux années, supposez la plus longue vieillesse. Cette vie aura certainement un

1. *De Civitate Dei*, lib. I, cap. VIII.
2. *Enarratio in Psalmum* XXXVI, 3.

lendemain, et l'aurore du jour nouveau sera l'aurore même de l'infaillible justice[1]. Dieu sait dans ses conseils impénétrables pourquoi il pardonne aux méchants pour un temps, et pourquoi pour un temps il fait souffrir les bons. Cependant il nous suffit d'être assurés que la souffrance des bons n'est que passagère, et passagère la prospérité des méchants. Qui sait cela, vit en sécurité. Il ne s'indigne point du bonheur des méchants; il ne s'irrite pas des calamités que subissent les bons; car il sait que ce siècle finira et qu'avec ce siècle s'évanouira l'iniquité[2].

Il y a plus; pour peu qu'on soit attentif au spectacle des choses humaines, il est impossible de nier que les jugements de Dieu ne se fassent sentir, bien qu'ils se dérobent souvent à nos regards[3]. C'est pourquoi, il serait déraisonnable de penser que, dès ici-bas, Dieu ne sache pas tour à tour traiter les bons et les méchants suivant leurs mérites.

Tel est le dessein de Dieu sur les bons. A moins d'en venir à cette impiété détestable d'affirmer qu'il n'est ni juste ni tout-puissant, il faut croire que les hommes justes ne souffrent d'ordinaire en cette vie que parce que cela leur est expédient[4]. Par conséquent les circonstances et les hasards où périssent les fidèles, importent assez peu; ce qui importe c'est l'état dans lequel ils meurent[5].

1. *Enarratio in Psalmum* XXVI, 10.
2. *Enarratio in Psalmum* XCIII, 2.
3. *De Civitate Dei*, lib. XX, cap. II.
4. *De Divers. Quæst.* LXXXIII, quæst. LXXXII.
5. *Epist.* CXI, *Victoriano* (409); 6.

Dieu, d'autre part, tourne en bien même les maux des méchants, et sa toute-puissance ne plie point aux iniquités nombreuses qui se produisent contre son vouloir[1]. Car le vouloir et le ne vouloir pas n'est pas tellement au pouvoir de celui qui veut ou ne veut pas, qu'il empêche la puissance divine et la surmonte. Même de ceux qui font ce qu'il ne veut pas, Dieu lui-même fait ce qu'il veut[2]. Il est vrai que « si toutes les natures gardaient leur mesure, leur rang, l'ordre qui leur est propre, il n'y aurait point de mal. Mais alors même qu'on use mal des choses bonnes, la volonté de Dieu n'est point pour cela vaincue. Dieu sait par sa justice ramener à l'ordre ceux qui sont injustes. Les hommes usent-ils mal par une volonté inique des biens de Dieu? Par sa justice et sa puissance, Dieu use bien des maux des hommes. Il ordonne justement dans la peine ceux qui, d'une manière perverse, se sont ordonnés dans le péché[3]. Cet ordre qui ne convient pas à leur nature est par cela même une peine; mais parce qu'il convient à leur faute, il est justice[4].

Ce n'est pas tout; Dieu n'aime pas les maux, car il n'est pas conforme à l'ordre que Dieu aime les maux... Cependant, comme l'ordre et l'harmonie veulent que la convenance même du tout éclate dans les différences, il arrive qu'il est nécessaire qu'il y ait même des maux. La beauté de toutes choses résulte ainsi des contraires; à

1. *Sermo* CCXIV; 3.
2. *De Correptione et Gratia*, liber unus, cap. XIV
3. *De Natura Boni*, cap. XXXVII.
4. *Ibid.*, cap. VII. Cf. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. XIII.

peu près de même que dans le discours l'agrément se trouve produit par des antithèses [1].

Voyez la vie des sots. Par elle-même elle n'a rien qui soit constant et ordonné; et pourtant la divine Providence l'a nécessairement comprise dans l'ordre des choses... Prise isolément et envisagée d'un esprit étroit, elle paraît repoussante. Élevez vos regards, portez-les au loin, parcourez l'universalité des choses, et vous reconnaîtrez qu'il n'y a rien qui ne soit ordonné, réglé et toujours mis à la place convenable [2].

Qu'y a-t-il d'aussi grand dans une maison qu'un homme? Et qu'y a-t-il d'aussi abject et infime que le cloaque d'une maison? Cependant, l'indignité de l'esclave le fait juger digne de nettoyer ce cloaque et d'orner la maison par sa honte même. De la sorte, ces deux choses, la honte de l'esclave et le nettoiement du cloaque, se réduisant à une espèce d'unité, entrent essentiellement dans la disposition de la maison et conviennent au meilleur ordre de son ensemble [3].

Qu'y a-t-il de plus affreux que le bourreau? Qu'y a-t-il pour l'esprit de plus hideux et de plus horrible? Parmi les institutions pénales, le bourreau occupe néanmoins une place nécessaire, et fait partie de l'ordre d'une cité bien réglée... L'ordre est partout, et ne souffre rien ni d'excessif, ni de déplacé. Se rencontre-t-il çà et là d'apparentes anomalies? ce sont comme des morceaux simples et abrupts, qui sont destinés à mettre en relief

1. *De Ordine*, lib. I, cap. VII. Cf. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XVIII.

2. *Ibid.*, lib. II, cap. IV.

3. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. IX.

les passages éclatants d'un discours [1]. Le genre humain en particulier a été créé pour faire la splendeur et l'ornement de l'univers, et la divine Providence le gouverne de telle façon qu'un remède d'une puissance ineffable change en une espèce de beauté la honte même des vices [2].

Tout compté et rebattu, c'est donc l'ensemble et l'universalité des choses que l'on doit considérer dans l'espace et dans le temps, et non pas un point de l'espace ou du temps [3]. Du concours des créatures qui paraissent et disparaissent, résulte une beauté toute temporelle. Ni ce qui meurt, ni ce qui cesse d'être, ne trouble ni n'altère la mesure, la beauté, l'ordre de l'univers créé; non plus qu'un discours composé avec art ne laisse point d'être beau, quoique les syllabes et tous les sons s'y succèdent comme en naissant et en mourant [4]. Les manques des choses sont ordonnés dans l'univers, de manière qu'une sage considération nous montre qu'ils y ont un rôle approprié. Ainsi, en privant de lumière certains lieux et certains temps, Dieu a fait les ténèbres aussi convenablement que les jours. Que si nous, en retenant notre voix, nous introduisons dans le discours un silence convenable, à combien plus forte raison le suprême artisan de toutes choses a-t-il pu convenablement imposer des manques à certaines créatures [5]? Quelques changements qui s'accomplissent,

1. *De Ordine*, lib. II, cap. IV.
2. *De Vera Religione* cap. XXVIII.
3. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. XXIII.
4. *De Natura Boni*, cap. VIII.
5. *Ibid.*, cap. XVI.

le dessein de la divine Providence, en vertu duquel s'accomplissent ces changements, reste immuable.

Dieu, qui sait mieux que l'homme ce qui convient à chaque temps, assigne ce qui convient à chaque temps. Qu'il accorde, qu'il ajoute, qu'il retire, qu'il enlève, qu'il augmente ou diminue; créateur et modérateur immuable des choses muables, il développe dans le temps, comme les beautés d'un immense poëme, dont les choses prises chacune à leur moment constituent les parties, et ceux qui lui rendent le culte qui lui est dû, peuvent même de là s'élever à la contemplation de l'éternelle beauté, alors même que c'est encore le temps de croire[1].

Mais il n'en va pas ainsi du grand nombre. La plupart des hommes s'attachent aux choses temporelles et ne songent point à la divine Providence qui a fondé et qui dirige tous les temps. C'est pourquoi, dans leur amour pour les choses temporelles, ils ne veulent pas que ce qu'ils aiment passe, et sont aussi absurdes que quelqu'un qui, assistant à la lecture d'un beau poëme, voudrait toujours entendre une certaine syllabe seule... Aucun homme, d'ailleurs, ne peut embrasser l'ordre entier des siècles[2]. Aussi faut-il réfléchir et comme revenir à soi, afin d'entendre ce qu'est la beauté de l'univers, laquelle tire son nom de l'unité. De même, en effet, que dans un cercle, quelque grande que soit sa circonférence, il y a un milieu où tout converge, et que les géomètres appellent centre, de telle sorte que, s'ils

1. *Epistola* CXXXVIII, *Marcellino* (412), cap. I.
2. *De Vera Religione*, cap. XXII.

peuvent diviser la circonférence en parties innombrables, ils ne trouvent pourtant qu'un centre, qui commande à toutes les parties et d'où ils ne peuvent s'écarter sans perdre de vue l'ensemble; de même l'âme, qui se répand hors d'elle-même, se sent ballottée dans l'immensité des choses et gémit sous le poids d'une véritable pauvreté, tant sa nature la presse de chercher partout l'unité, tandis que la multitude l'empêche d'y parvenir[1].

En dernière analyse, le mal n'est pas; le mal n'est qu'un manque d'être. Dieu n'a pas pu produire une créature infiniment parfaite; car en produisant cet être, il se serait produit lui-même, il aurait produit son Verbe.

Au fond, tout est dans l'ordre[2]. Le mal même n'est pas inutile dans le monde; il sert au bien.

C'est faute de pouvoir embrasser l'ensemble des choses, que nous croyons parfois y découvrir du désordre. Si l'on envisage le mal hors de l'ensemble du monde, il excite l'horreur. Si on lui assigne sa place, il se change en bien. Il est comparable aux barbarismes et aux solécismes, au prix desquels les poëtes obtiennent parfois des beautés. Le mal nous inspire la foi à un ordre caché auquel il appartient. Le mal est dans le monde comme la couleur noire dans un tableau, dont elle fait ressortir la lumière. La beauté du monde est irréprochable. Elle comporte le feu de l'enfer.

Par conséquent, tout concourt. L'activité créatrice de Dieu va au bien. Son activité conservatrice ramène

1. *De Ordine*, lib. I, cap. II.
2. *Ibid.*, *ibid.*, cap. III.

le mal à l'ordre. Dieu, auteur de l'ordre, en est le centre, comme il en est le principe. C'est vers ce centre qu'il faut nous tourner. « Dieu, en effet, est le souverain bien de l'homme. Car il n'y a rien de meilleur que Dieu, et nul ne perd Dieu malgré lui; ce en quoi consistent les deux conditions du souverain bien... — Personne ne peut nous séparer de Dieu en nous menaçant de mort... Personne ne peut nous séparer de Dieu en nous promettant la vie[1]. »

1. *De Moribus Ecclesiæ Catholicæ*, lib. I, cap. XI.

CHAPITRE V

LA LIBERTÉ

I. DE LA LIBERTÉ ET DU MAL

Nous venons de le voir. Aux yeux de saint Augustin, le mal n'est point un phénomène qui soit fondé en nature. Car Augustin estime qu'en tant que nature, toute nature est bonne. Nul esprit surtout n'est mauvais foncièrement; car l'esprit est immortel.

Cependant, il y a du mal dans la création.

Augustin se reconnaît impuissant à expliquer le mal parmi les anges. Et du reste, il ne manque jamais de reléguer au nombre des questions qui nous dépassent, toutes les recherches sur les anges, leurs caractères et leur essence.

Mais dans l'homme, comment rendre raison du mal ?

A cette question, que se sont posée de tout temps les esprits pensants, ont été faites diverses réponses, qui constituent autant de théories.

Ceux-ci ont rapporté le mal à la matière éternelle. C'est le sentiment sur lequel se fonde le dualisme grec.

Ceux-là ont imaginé deux Dieux, l'un auteur du mal, l'autre auteur du bien. C'est l'opinion des Manichéens.

Augustin qui écarte, par le dogme de la création, la solution qui se tire de l'éternité de la matière, ne repousse pas moins expressément la doctrine des deux principes éternels et contraires. C'est même contre les enseignements du Manichéisme que porte l'effort de sa dialectique. Suivant lui, le mal qui n'est pas la matière, le mal qui n'est pas Dieu, le mal ne vient pas davantage de Dieu.

Mais alors, encore une fois, comment expliquer le mal dans l'homme ?

On peut dire qu'il y a eu, en quelque façon, deux moments dans l'opinion que s'est faite Augustin touchant ce délicat problème. Constamment, il est vrai, il a reconnu que Dieu n'est pas l'auteur du mal. Mais il a commencé par rapporter le mal à la volonté humaine, comme à sa cause efficiente. Créée de Dieu, quand cette volonté agit mal, c'est elle qui agit et produit le mal. Cette première théorie a été ensuite modifiée, et Augustin a professé d'une manière définitive que Dieu ne pouvait faire qu'une perfection bornée et qu'il a fait pour le mieux. Le mal, à ce compte, n'est qu'un défaut ou un manque d'être, et la volonté mauvaise, cause du mal, qu'une cause déficiente.

« On nous demande d'où vient le mal. Répondons du bien, mais non du bien souverain et immuable. Les maux sont donc nés des biens inférieurs et muables. Ces maux, sans doute, ne sont pas des natures, mais des vices de nature : cependant il faut entendre en même temps qu'ils ne peuvent être que de quelques et en quelques natures, et qu'il n'y a pas de mal, qui ne soit un défaut de bien. Or, ce défaut évidemment se rapporte

à quelque nature. Car une volonté mauvaise elle-même ne peut être, sans contredit, que la volonté d'une nature. L'ange et l'homme sont des natures. Du moment en effet qu'il y a volonté, ce doit être la volonté de quelqu'un. Et les volontés valent ce que les font les qualités des natures auxquelles elles appartiennent. Si donc on demande ce qu'est l'ange, ou l'homme de mauvaise volonté, on répond très-justement : mauvais, la qualification venant alors plutôt de la volonté mauvaise que de la nature bonne. Effectivement, la nature est la substance même qui est capable de bonté ou de malice ; elle est capable de bonté par la participation du bien qui l'a faite ; elle admet de la malice, non par une participation du mal, mais par une privation du bien, c'est-à-dire non qu'elle se mêle à une nature qui est quelque mal, n'y ayant pas de nature en tant que nature, qui soit mauvaise ; mais par déchéance d'une nature qui est le souverain et immuable bien, parce qu'elle a été faite de rien, et non pas de cette nature indéfectible. Une nature ne pourrait avoir une volonté mauvaise, si elle n'était muable, et elle ne serait pas muable, si elle était faite de Dieu, et non point faite par Dieu de rien. C'est pourquoi, Dieu est l'auteur des biens en tant qu'il est l'auteur des natures ; quant à la déchéance spontanée du bien qui apparaît dans les natures, elle n'indique point par qui elles ont été faites, mais d'où elles ont été faites. Et cela d'où elles ont été faites n'est point quelque chose, parce qu'au fond ce n'est rien ; et ainsi ce qui n'est rien ne peut avoir d'auteur [1]. »

1. *Contra Julianum Pelagianum*, lib. I, cap. VIII.

La doctrine augustinienne sur le mal est donc très-claire. Le mal est un manque d'être, et ce défaut vient d'une volonté qui elle-même a été tirée du néant.

Toutefois, dans ce problème du mal, rien n'est simple, et les difficultés se reforment, pour ainsi dire, à mesure qu'on les résout. Augustin ne s'éloigne du Manichéisme que pour trouver en face de lui une autre doctrine très-compromettante et très-puissante, le Pélagianisme.

« O Dieu, s'écriait Augustin, résumant en un seul mot toute sa doctrine, ô Dieu, donnez ce que vous commandez, et commandez ce que vous voulez. » — « *Da quod jubes, et jube quod vis.* » Célestius et Pélage blâmèrent ces paroles, comme favorisant la paresse humaine. Augustin repoussa vivement cette allégation [1]. Peu à peu, le dissentiment s'agrandit, et les deux adversaires, l'évêque d'Hippone et le moine breton en vinrent à discuter sur le péché originel, sur la grâce et le libre arbitre, sur la prédestination.

Augustin déclare que tout le genre humain était contenu en puissance dans le premier homme, si bien que l'entité homme ayant péché, et les âmes se transmettant, selon toute apparence, par voie de génération[2], tous les hommes sont déchus. La corruption de la nature humaine a produit la perte du libre arbitre. De là, conséquemment, la nécessité de la rédemption par le Média-

1. *Liber de Dono Perseverantiæ,* cap. XX. « *In libris Confessionum mearum certe dixi Deo nostro et sæpe dixi :* « *Da quod jubes, et jube quod vis,* » (lib. X, cap. XIX, XXXI, XXXVII). *Quæ verba mea Pelagius Romæ, cum a quodam fratre et episcopo fuissent eo præsente commemorata, ferre non potuit.* » Cf. *De Gestis Pelagii,* liber unus, cap. XIV et sq.

2. Voy. ci-dessus, liv. I, ch. II. II. *De l'Origine de l'Ame.*

teur, de la réhabilitation par la grâce, et, comme la grâce doit être gratuite et prévenante, de la prédestination.

Pélage prétend, au contraire, que l'homme peut, par ses propres forces, accomplir le bien et s'élever à la perfection. La grâce ne lui sert qu'à lui faciliter la pratique de la vertu. La grâce d'ailleurs est accordée à ceux qui s'en montrent dignes, et non pas distribuée par un simple vouloir de Dieu. Il y a en Dieu prescience, et non point prédestination. Pélage soutient enfin qu'avant la venue de Jésus-Christ, se sont trouvés des hommes sans péché.

Écartons, le plus possible, tout ce qui est purement théologique dans ces différents problèmes, tous étroitement liés entre eux ; et tâchons d'en dégager la métaphysique qu'ils renferment.

Commençons par la considération des rapports du libre arbitre et du mal.

« D'où vient le mal ? Tout en me soumettant en une telle matière à l'autorité des Livres saints, je me suis efforcé, écrivait Augustin, d'expliquer leurs enseignements à la lumière de la raison autant que pouvait me le permettre le secours de Dieu [1]. » Or, voici les points principaux que touche Augustin notamment dans son *Traité du libre arbitre*.

Premièrement, d'où vient le mal, et qu'est-ce que mal agir ? Le mal vient du libre arbitre ; car rien ne force l'âme à obéir à la passion. Et mal agir, c'est se détourner du bien immuable vers un bien changeant [2].

1. *Retractationum* lib. I, cap. IX.
2. *De Trinitate*, lib. III, cap. III.

En second lieu, la liberté a été donnée à l'homme par Dieu; tous les biens procèdent de Dieu ; la liberté doit être mise au nombre des biens.

Troisièmement, d'où naît le mouvement, qui détourne l'âme du bien [1] ? De la limitation et de la corruption de la nature.

Et d'abord, d'où vient le mal ?

Pour résoudre cette question, il faut savoir ce qu'est e mal. C'est lorsqu'on saura ce que c'est que mal agir, que l'on pourra découvrir d'où vient le mal.

« Les Manichéens demandent d'où vient le mal ; demandons-leur, à notre tour, ce qu'est le mal. De ces deux questions, quelle est, en vérité, la plus juste? Est-ce la question de ceux qui cherchent d'où vient cela même, dont ils ignorent la nature ; ou la question de celui qui estime qu'il convient avant tout de se fixer sur la nature du mal, afin de ne pas chercher, ce qui serait parfaitement absurde, l'origine d'une chose inconnue [2]. »

Or, Augustin a longuement établi que le mal en soi n'est pas [3]. Et c'est là ce que les Manichéens s'obstinent à ne pas entendre. « Ils ne veulent pas comprendre que tout ce qui est, en tant qu'il est quelque substance, est un bien, et ne peut venir que de ce Dieu véritable, de qui procède tout bien [4]. »

« Le mal n'est que la corruption ; mais la corruption elle-même n'est pas la nature, elle est plutôt contre na-

1. *Retractationum* lib. I, cap. IX.
2. *De Moribus Manichæorum*, lib. II, cap. II.
3. Voy. ci-dessus, liv. I, chap. IV, III. *De la Providence.*
4. *De Genesi ad Litteram*, lib. XI, cap. XIII.

ture. Et partout où il y a eu corruption, il y a eu un bien [1]. »

« Dieu, en effet, auteur des natures et non des vices, a créé l'homme pur ; mais l'homme, corrompu par sa volonté propre et justement condamné, a engendré des enfants corrompus et condamnés comme lui. Nous étions véritablement tous en lui, alors que nous étions tous cet homme qui tomba dans le péché par la femme tirée de lui avant le péché. Nous n'avions pas encore reçu à la vérité notre essence individuelle, mais le germe d'où nous devions sortir était déjà, et comme il était déjà, et comme il était corrompu par le péché, chargé des liens de la mort et frappé d'une juste condamnation, l'homme ne pouvait pas, naissant de l'homme, naître d'une autre condition que lui. Toute cette suite de misères auxquelles nous sommes sujets ne vient donc que du mauvais usage du libre arbitre, et elle nous conduit jusqu'à la seconde mort qui ne doit jamais finir, si la grâce de Dieu ne nous en préserve [2]. »

Et, « que personne ne cherche une cause efficiente de la mauvaise volonté. Cette cause n'est point positive, efficiente, mais négative, déficiente, parce que la mauvaise volonté n'est point une action, mais un défaut d'action [3]. » « Quand d'ailleurs une de ces natures corrompues par abus de libre arbitre est punie ; outre ce qu'elle renferme de bien, en tant que nature, il y a encore en elle cela de bien, qu'elle n'est pas impunie [4]. »

1. *Contra Epistolam Manichæi, etc.*, cap. xxxv.
2. *De Civitate Dei*, lib. XIII, cap. xiv.
3. *Ibid.*, lib. XII, cap. vii.
4. *Ibid., ibid.*, cap. viii.

Ainsi, « la volonté a été créée bonne, mais muable, parce qu'elle a été tirée du néant : c'est pourquoi, elle peut se détourner du bien et du mal ; mais elle n'a besoin pour le mal que de son libre arbitre et ne saurait faire le bien sans le secours de la grâce[1]. »

« Dieu effectivement a donné le libre arbitre à la nature intelligente, à condition que si elle venait à abandonner Dieu, source de sa béatitude, elle tomberait aussitôt dans la plus profonde misère... Sans doute, le mal n'eût jamais été, si la nature muable, quoique bonne et créée par le Dieu suprême et immuablement bon qui a fait bonnes toutes ses œuvres, ne s'était elle-même rendue mauvaise par le péché[2]. Mais il est conforme à la divine justice, que qui a perdu volontairement ce qu'il a dû aimer, perde avec douleur ce qu'il a aimé, sans que le créateur des natures cesse d'être loué en tous lieux. Car la nature est encore bonne qui gémit sur un bien perdu ; si en effet il n'était resté rien de bon dans la nature, il n'y aurait dans la peine aucune douleur du bien perdu[3]. »

Le mal vient donc du libre arbitre. Rien n'oblige l'âme à obéir à la passion que l'impulsion même de la volonté. De là le mal.

Il y a en effet deux libertés. La première consiste à se déterminer. C'est là une liberté supérieure. La seconde consiste à choisir entre le bien et le mal. Et telle est la liberté de l'homme et surtout de l'homme déchu.

Selon Julien, le libre arbitre ne serait que le pouvoir de

1. *De Civitate Dei*, lib. XV, cap. XXI.
2. *Ibid.*, lib. XXII, cap. I.
3. *De Genesi ad Litteram*, lib. VIII, cap. XIV.

pécher ou de ne pécher pas, c'est-à-dire la faculté de choisir entre le bien et le mal [1].

Augustin remarque que « définir le libre arbitre le pouvoir de pécher ou de ne pas pécher , c'est ôter le libre arbitre à Dieu qui ne peut pécher ; aux saints qui ne pourront pécher dans le ciel. » « Vous prétendez, répond-il à Julien, que l'homme est libre de pécher ou de ne pas pécher, et qu'il est en cela l'image de Dieu, comme si la liberté de pécher faisait partie de l'essence divine ! » « Ne devez-vous pas comprendre qu'il y a une heureuse nécessité qui empêche Dieu d'être injuste [2] ? »

Augustin définit donc la volonté « un mouvement de l'âme, qui en dehors de toute contrainte, se porte vers quelque chose qu'elle ne veut pas perdre, ou qu'elle veut obtenir. » « *Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum* [3]. »

Conséquemment, il définit le péché « la volonté de retenir ou d'obtenir ce que la justice défend, et dont on est libre de s'abstenir. » « *Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere* [4]. »

« Quiconque, conclut Augustin, descendant dans le secret de sa conscience, consultera les lois divines que nous tenons de la nature, et les considérant dans les

1. *Opus imperfectum contra Julianum*, lib. VI, cap. X.

2 *Ibid.*, lib. V, cap. XXXIII ; lib. VI, cap. X. Cf. *De Natura et Gratia contra Pelagium*, cap. XLVI, XLVII.

3. *De Duabus Animabus contra Manichæos*, cap. X.

4. *Ibid.*, cap. XI.

profondeurs de l'âme où elles apparaissent avec une vive lumière, reconnaîtra pour vraies ces deux définitions de la volonté et du péché, y trouvera une raison sommaire, mais inviolable et décisive, de condamner sans hésitation toute l'hérésie des Manichéens[1]. »

« Il est si incontestable que le péché est un mal qui vient de la volonté, qu'il n'y a aucunement péché, là où il n'y a pas volonté... De toute nécessité, il faut nier qu'il y ait péché, ou avouer qu'il est le fruit de la volonté[2]. » Réciproquement, « celui-là n'est digne ni de supplice, ni de blâme, qui veut ce que la justice ne défend pas de vouloir, ou qui ne fait pas ce qu'il ne peut pas faire. Voilà une vérité pour l'éclaircissement de laquelle on n'a aucun besoin d'approfondir les raisonnements des livres. C'est ce que les pasteurs célèbrent sur les montagnes, les poëtes sur les théâtres, les ignorants dans leurs assemblées, les savants dans les bibliothèques, les maîtres dans les écoles, les évêques dans les lieux sacrés, et ce que le genre humain annonce dans tout l'univers[3]. »

Et Augustin développe avec complaisance les deux preuves de la liberté qui se tirent : 1° du sentiment intérieur que nous en avons ; 2° des absurdités qui suivraient, si nous venions à nier le libre arbitre. Effectivement, qu'on imagine telle hypothèse que l'on voudra. L'expérience de chaque jour, aussi bien que la conscience, témoigne que l'homme est libre et que du mauvais usage de la liberté, vient le péché.

1. *De Duabus Animabus contra Manichæos,* cap. XII.
2. *De Vera Religione*, cap. XIV.
3. *De Duabus Animabus, etc.*, cap. XI.

« Supposez un homme, qui, dans une intention de tromperie, sachant quel usage un autre homme fera de sa main pendant son sommeil, s'est endormi à dessein et a même bu plus qu'à l'ordinaire, afin de ne pas s'éveiller ; pensez-vous que son sommeil lui doive être une preuve d'innocence?... Ou encore, que cet homme, trompant un autre homme par un semblant de défense, se laisse volontairement charger de chaînes; accordera-t-on que ces liens empêchent sa culpabilité?... Comment douter, au contraire, que dans les deux cas cet homme ne soit justement réputé coupable? Cela suffit pour soutenir que c'est dans la volonté que gît le péché. Et c'est ce qui se trouve confirmé par ce fait qu'aux yeux de la justice c'est assez pour être coupable d'avoir eu seulement le mauvais vouloir, alors même que ce mauvais vouloir n'aurait pu être suivi d'effet...

Personne, aussi bien, ne songera à contester que tout homme sait qu'il vit, personne non plus que tout homme sait qu'il veut vivre. Mais si c'est là une vérité consentie par le genre humain, notre volonté nous est aussi connue que notre vie [1]. »

Serait-ce donc qu'il faudrait admettre en nous deux volontés, une volonté bonne et une volonté mauvaise? Nullement. Car on renouvellerait de la sorte les coupables erreurs des Manichéens.

« Puissent s'évanouir de votre face, Seigneur, comme de vains parleurs et des séducteurs de l'âme, ceux qui, remarquant en nous deux volontés dans la délibération, ont cru qu'il y avait en nous deux na-

1. *De Duabus Animabus, etc.*, cap. x.

tures et deux âmes : l'une bonne, l'autre mauvaise... S'il y a autant de natures contraires que de volontés qui se combattent en nous, je dis qu'il n'y en a pas seulement deux, mais un plus grand nombre. Je suppose qu'on délibère si l'on ira à leur assemblée ou au théâtre, voilà les Manichéens qui s'écrient : il y a deux natures : l'une bonne, qui conduit parmi nous; l'autre mauvaise qui en éloigne. Car comment s'expliquer cette lutte entre deux volontés contraires ? Moi, je dis à mon tour que toutes deux sont mauvaises, et celle qui conduit à eux, et celle qui conduit au théâtre. Pour eux, au contraire, ils croient que la première ne peut être que bonne. Je suppose donc que l'un des nôtres délibère à son tour, et soit flottant entre deux volontés, celle d'aller au théâtre ou de se rendre à notre église; nos adversaires ne seront-ils pas eux-mêmes flottants dans leurs réponses? Ou ils croiront ce qu'ils ne veulent pas, que c'est une bonne volonté d'aller à notre église comme y vont ceux qui sont pénétrés de ses mystères et qui participent à ses sacrements; ou ils soutiendront que dans le même homme il y a deux âmes mauvaises, deux mauvaises natures qui se combattent; et alors ils n'ont point raison de dire qu'il n'y a que deux natures, l'une bonne et l'autre mauvaise ; ou enfin ils reviendront au vrai, et cesseront de nier qu'une même âme puisse à la fois, dans le moment de la délibération, flotter entre plusieurs volontés.

Qu'ils ne disent donc plus, lorsqu'ils voient deux volontés contraires se combattre dans un même homme, que ce sont deux âmes contraires, qui procèdent de

deux substances et de deux principes contraires, et qui sont l'une bonne, l'autre mauvaise... Imaginez, par exemple, qu'un homme délibère s'il en tuera un autre par le fer ou par le poison, s'il ravira tel ou tel champ, lorsqu'il n'a qu'à choisir entre l'un ou l'autre ; s'il achètera la volupté, ou s'il cachera son argent ; si la luxure l'emportera ou l'avarice ; s'il ira au cirque ou au théâtre, lorsque l'un et l'autre s'ouvrent le même jour, et j'ajoute même une troisième hypothèse, s'il se rendra pour voler dans la maison d'autrui, l'occasion étant donnée ; et une quatrième, s'il ira pour commettre un adultère, les circonstances s'y prêtant : enfin je suppose que toutes ces probabilités se montrent à la fois dans le même moment, que toutes ces choses soient en même temps désirées sans pouvoir être obtenues en même temps. Elles diviseront l'âme en quatre volontés contraires les unes aux autres, et même en un plus grand nombre, selon la quantité des choses désirées ; et cependant nos adversaires n'ont point coutume de dire qu'il existe une multitude de substances diverses. Il en est de même des bonnes volontés [1]. »

Ce point, par conséquent, est démontré. En dépit du partage qui éclate dans la délibération, il n'y a chez l'homme qu'une volonté [2]. Spontanée [3], faite pour le bien [4], intelligente [5], qu'on n'objecte pas que cette volonté est obstruée de telle sorte par l'ignorance, si

1. *Confessionum* lib. VIII, cap. x.
2. *De Divers. Quæst.* LXXXIII, quæst. VIII.
3. *De Trinitate*, lib. III, cap. III.
4. *Retract.* lib. I, cap. xv.
5. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. XVIII, XIX, XXV.

violemment sollicitée par les passions, qu'il est impossible qu'elle ne pèche point.

Cette objection aurait quelque force s'il ne se rencontrait pas des hommes qui triomphent de l'erreur et de la passion [1]. Sans doute, la liberté n'est libre qu'autant qu'elle a été délivrée par la grâce; et alors seulement elle est justement dite volonté [2]. « Mais la volonté n'est pas un mouvement de l'âme qui fasse que, négligeant les biens supérieurs, elle choisisse nécessairement les biens inférieurs. Un tel mouvement qui tend en bas, est le mouvement naturel à la pierre; le mouvement de l'âme, au contraire, est volontaire [3]. Dieu, d'ailleurs, n'est-il point partout présent, qui en mille manières et au moyen des créatures qui le servent, rappelle ceux qui s'éloignent de lui, instruit ceux qui croient, console ceux qui espèrent, exhorte ceux qui aiment, secourt ceux qui s'efforcent, exauce ceux qui prient. On ne vous fait pas un crime de ce que vous ignorez malgré vous, mais de ce que vous négligez de chercher ce que vous ignorez; on ne vous reproche point de ne pas vous servir de vos membres blessés, mais de mépriser celui qui les veut guérir. Ce sont là proprement les péchés de l'homme [4]. »

Il en est d'autres, « qui ont coutume d'excuser leurs fautes, en se plaignant d'y avoir été poussés par le

1. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. XIX.

2. *Retract.* lib. I, cap. XV. « *In tantum libera est voluntas, in quantum liberata est, et in tantum appellatur voluntas.* » Voy. ci-après III. *De la Liberté et de la Grâce.*

3. *De Libero Arbitrio,* lib. III, cap. XIX.

4. *Ibid., ibid.*, cap. XVIII.

destin, comme si les astres eussent décrété ces fautes, et que le ciel eût commencé par pécher en rendant de tels décrets, pour que l'homme péchât ensuite en les exécutant. D'autres enfin préfèrent imputer leurs fautes à la fortune ; ceux-là estiment que toutes choses sont livrées aux jeux du hasard, et cependant cette assertion même qu'ils avancent n'est point, suivant eux, une parole en l'air, mais la conclusion très-claire de principes certains. Quelle n'est point, par conséquent, leur folie, de rapporter à la raison ce qu'ils disent et d'attribuer au hasard ce qu'ils font [1] ! »

Soit, répondra-t-on peut-être. La volonté est la cause du péché. Mais la cause de la volonté elle-même, quelle est-elle ?

« Eh ! quoi, vous admettez que la volonté est la cause du péché, et vous cherchez ensuite la cause de la volonté ! Mais si vous pouviez trouver cette cause, ne chercheriez-vous pas la cause même de la cause que vous auriez trouvée ? Or, où s'arrêter dans une semblable recherche ? Où finiront les questions et les discours ? Qu'on le sache, au delà des principes, il n'y a rien. On l'a dit d'une manière souverainement raisonnable : la racine de tous les maux est l'avarice, c'est-à-dire la manie de vouloir plus que ce qui suffit. Quelle que soit la cause de la volonté, si on ne peut lui résister, on lui cède sans pécher ; si on le peut, qu'on ne lui cède pas et on ne péchera point. Arguera-t-on de quelque surprise ? Qu'on prenne donc garde de n'être pas surpris. Mais il y a de si grandes surprises, qu'on ne peut s'en

1. *De Continentia*, lib. unus, cap. v.

garantir absolument? Si cela est, il n'y a point de péché. Comment pécher effectivement en des choses, où on n'a aucunement pu se précautionner? Or, on pèche ; on peut donc se précautionner [1]. »

Le péché, d'autre part, appelle le péché. Et en effet, « c'est une très-juste peine du péché, qu'on perde ce dont on n'a pas voulu bien user, alors que, si on le voulait, on le pouvait sans difficulté. C'est-à-dire qu'il est juste, que celui qui n'a pas bien agi alors qu'il savait ce que c'est que bien agir, cesse de le savoir; et que celui qui n'a pas voulu bien agir, lorsqu'il le pouvait, perde la faculté de le pouvoir lorsqu'il le voudra. Ce sont en réalité deux peines de toute âme pécheresse, que l'ignorance et la difficulté [2]. »

L'objection néanmoins recule, plutôt encore qu'elle n'est résolue. Car si la liberté est la cause immédiate, directe du péché, n'est-ce pas Dieu, après tout, qui a donné à l'homme cette liberté par où il pèche?

Cet argument spécieux n'a pas laissé, à un certain moment, d'embarrasser saint Augustin lui-même.

« J'essayais de comprendre, comme on me le disait, que le mal que nous faisons a sa cause dans notre libre arbitre, et celui que nous souffrons, dans votre justice, ô mon Dieu ; mais je ne le voyais pas encore clairement. Car, d'un côté, je relevais, il est vrai, mes yeux vers votre lumière, sachant que j'étais aussi certain d'avoir une volonté, que je l'étais de vivre. Mais, d'un autre côté, je me disais : qu'est-ce qui m'a fait? N'est-ce pas mon Dieu?

1. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. XVIII.

2. *Ibid.*, *ibid.* « *Sunt revera omni peccanti animæ duo ista pœnalia, ignorantia et difficultas.* »

N'est-il pas non-seulement bon, mais le bien lui-même[1]?»

Sans doute, la liberté vient de Dieu. Mais Dieu n'est point, pour cela, responsable des excès de la liberté. Par ses excès mêmes, la liberté engendre le mal, d'où naissent ensuite la peine et la souffrance. La liberté n'en doit pas moins être comptée au nombre des biens, et en tant que bien, elle vient de Dieu.

« Si en effet parmi les biens du corps nous en trouvons quelques-uns dont l'homme peut ne pas faire un grand usage, nous ne disons pas néanmoins pour cela qu'ils n'auraient pas dû lui être donnés, puisque nous avouons que ce sont des biens. Comment donc nous étonner s'il y a de même dans l'âme certains biens dont nous pouvons aussi ne pas faire bon usage, mais qui, à cause qu'ils sont des biens, n'ont pu être donnés que par celui de qui procèdent tous les biens[2] ? »

On se récriera peut-être. Pourquoi Dieu, dira-t-on, ne nous a-t-il pas créés de telle manière que nous jouissions de son immuable vérité, et que nous n'eussions jamais la volonté de pécher ? Qu'on cesse ces ardentes clameurs. Si l'homme n'a pas été créé avec un libre arbitre plus parfait, c'est qu'il fallait qu'il y eût dans le monde des êtres de toute sorte et qu'il ne se rencontrât pas de solution de continuité dans le vaste système de la création[3]. Aussi bien, de ce que Dieu nous a dotés du pouvoir de vouloir, il ne s'ensuit pas qu'il nous ait forcés de pécher.... Évidemment, une créature est plus excellente qui pèche parce qu'elle a

1. *Confessionum* lib. VII, cap. III.
2. *De Libero Arbitrio*, lib. II, cap. XXIII.
3. *Ibid.*, lib. III. cap. IX : *De Ordine*, lib. I, cap. VII.

une volonté libre, que celle qui ne pèche point, parce qu'elle est destituée de libre vouloir [1]. « Est-il besoin d'ajouter que ce n'est point pour pécher, que Dieu a donné à l'homme la liberté?..... Supprimez la volonté, il n'y a plus ni bonne, ni mauvaise action. Conséquemment, la peine est injuste et la récompense devient un non-sens, si l'homme n'a point une volonté libre... Dieu donc a dû donner à l'homme une volonté libre. Mais s'il est certain qu'il la lui a donnée, il nous faut avouer qu'en quelque façon qu'elle lui ait été donnée, il ne se peut ni qu'elle ne lui ait pas été donnée, ni qu'elle lui ait été donnée autrement qu'elle lui a été donnée [2]. »

« L'unique cause des biens, c'est la bonté de Dieu ; l'unique cause des maux, c'est la volonté déficiente d'un bien muable [3]. » La volonté pèche, lorsqu'elle se détourne du bien immuable. Or, « s'éloigner de Dieu ne serait pas un vice, s'il n'était naturel d'être avec Dieu. C'est pourquoi, la mauvaise volonté même est une grande preuve de la bonté de la nature [4]. On trouve encore une preuve que les âmes ne sont pas naturellement mauvaises, dans l'utilité même qu'il y a pour elles à se repentir [5]. »

D'ailleurs, nous l'avons observé [6], « la mauvaise volonté, pour s'écarter de l'ordre, ne se soustrait pas aux lois de la justice de Dieu, qui dispose bien de toutes choses. De même qu'un tableau plaît avec ses ombres,

1. *De Libero Arbitrio,* lib. III, cap. v.
2. *Ibid.*, lib. II, cap. II.
3. *Enchiridion*, cap. XXIII.
4. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XVII.
5. *De Duabus Animabus, etc.*, cap. XII.
6. Voy. ci-dessus, liv. I, chap. IV, III. *De la Providence.*

quand elles sont bien distribuées, ainsi l'univers est beau, même avec les pécheurs, quoique ceux-ci, pris en eux-mêmes, soient laids et difformes [1]. »

Cependant, qui peut rendre la volonté mauvaise? Créée par Dieu, mais non point engendrée de Dieu, puisqu'elle a été, au contraire, faite de rien, l'âme, par cela même, est sujette à la corruption [2]. Elle se corrompt par la concupiscence. « Tant que la volonté, qui est elle-même une sorte de bien mitoyen, s'attache au bien commun et immuable qui est Dieu, elle obtient les premiers et les grands biens de l'homme. Mais quand la volonté se détourne de ce bien immuable et commun, pour se délecter en elle-même, ou se porter soit vers les biens extérieurs, soit vers les biens intérieurs, elle pèche [3]. » « Que l'homme s'oublie lui-même dans l'élan de son amour pour le Dieu immuable, ou qu'il se méprise profondément lui-même en comparaison de Dieu, et il devient d'autant meilleur. Mais que s'il se plaît à soi-même, si dans sa perversité il veut imiter Dieu et jouir de sa propre puissance, il devient d'autant plus infime qu'il désire être plus grand [4] » Or, « il n'y a rien qui livre l'homme à la concupiscence, que sa volonté propre et son libre arbitre [5]. » Car « c'est une loi éternelle, inviolable, que dans la volonté consiste le mérite; dans la félicité et la misère la récompense et le supplice [6]. »

1. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XXIII.
2. *Contra Epistolam Manichæi*, *etc.*, cap. XXXVI.
3. *De Libero Arbitrio*, lib. II, cap. XIX.
4. *Ibid.*, lib. III, cap. XXV.
5. *Ibid.*, lib. I, cap. XI.
6. *Ibid.*, *ibid.*, cap. XIV.

II. DE LA LIBERTÉ ET DE LA PRESCIENCE

C'est avec une fermeté singulière qu'Augustin a établi le fait du libre arbitre. Ce fait, qui est le propre de l'être raisonnable, lui a paru d'une manière irréfragable révélé par le témoignage de la conscience et démontré par le raisonnement.

La volonté, qui est cause, est à elle-même sa propre cause. Si elle pèche, c'est qu'elle le veut, et c'est parce qu'elle peut pécher, qu'elle est capable aussi de mériter. Augustin repousse à la fois de toutes ses forces le déterminisme et la liberté d'indifférence.

D'autre part, sans doute, notre liberté a sa cause en Dieu. Comment, en effet, la liberté, qui est un bien, ne viendrait-elle pas de Dieu, de qui découlent tous les biens? Mais Dieu, qui l'a voulue en tant que liberté, ne l'a pas voulue en tant que cause du mal. Relativement au bien, la volonté de Dieu est antérieure à la volonté de l'âme; et, relativement au mal, la volonté de l'âme est antérieure à celle de Dieu. Le péché ne peut donc remonter jusqu'à Dieu; ce pur néant, ce manque d'être, ou plutôt cette déchéance de l'être, est le résultat de la corruption de notre volonté. Corruptible, parce qu'elle est finie, la volonté se corrompt parce qu'elle se porte à des excès. Prise en elle-même, la liberté, qui fait le péril de l'âme humaine, fait aussi sa dignité. Supprimez dans l'homme la liberté de vouloir, vous supprimez la possibilité de pécher. Mais, du même coup aussi, vous

abolissez, avec la possibilité du mérite, l'excellence de la nature humaine. Volonté et liberté sont pour l'évêque d'Hippone une même chose.

Toutes ces propositions qu'Augustin a établies avec un soin scrupuleux et défendues avec une ingénieuse ardeur, restent néanmoins comme suspendues à une dernière objection.

En effet, tandis que l'homme est libre, Dieu est prescient. Or, n'y a-t-il pas là une insoluble antinomie? Comment comprendre que si Dieu a su à l'avance ce que l'homme ferait, l'homme le fasse librement, ou que, si l'homme agit librement, Dieu ait su à l'avance comment il agirait? La puissance, la sagesse de Dieu, qui sont comprises dans sa prescience, ne paralysent-elles pas, ne détruisent-elles pas notre liberté?

Augustin ne dissimule point ce que cette objection si ancienne offre de captieux. Il en rappelle même l'histoire, et ensuite la combat.

« Il y a des philosophes qui appellent destin, non pas la disposition des astres au moment de la conception ou de la naissance, mais la suite et l'enchaînement de toutes les causes. Nous ne nous arrêterons pas beaucoup à disputer avec eux du nom qu'ils emploient, puisqu'ils attribuent cet enchaînement de causes à la volonté et à la puissance souveraine de Dieu, qu'on croit avec raison savoir toutes choses avant qu'elles arrivent, et ne rien laisser qu'il n'ordonne, et de qui procèdent toutes les puissances, mais non pas toutes les volontés. Or, que les philosophes appellent destin la volonté de Dieu dont la puissance invincible se répand partout, il est aisé de le prouver par ces paroles de Sénèque : « Père souve-

rain de l'univers, menez-moi partout où vous voudrez; je vous suis, et vous obéis sans différer. Aussi bien, quand je ne le voudrais pas, j'y serais contraint malgré moi, et ma malice ne me servirait qu'à me voir forcé de souffrir ce que je ferais avec joie si j'étais homme de bien. Car les bons sont conduits, et les méchants entraînés par le destin. » Il paraît donc clairement que Sénèque appelle destin, dans ces dernières paroles, ce qu'il avait auparavant appelé la volonté du Père souverain de l'univers; et il dit qu'il est prêt à obéir, et à se laisser volontairement conduire, de peur d'être entraîné contre sa volonté, parce que le destin entraîne ceux qui ne le veulent pas suivre. Homère exprime aussi la même pensée dans ces vers que Cicéron a traduits : « Les volontés des mortels sont telles, chaque jour, qu'il plaît au Père des dieux et des hommes. » Il est vrai que le sentiment d'un poëte ne serait pas ici de grand poids ; mais comme Cicéron dit que les Stoïciens ont coutume d'alléguer ces vers d'Homère pour prouver la puissance du destin, il ne s'agit pas tant de la pensée de ce poëte que de celle de ces philosophes, et l'on voit au moins nettement qu'ils appellent destin l'empire souverain de Dieu sur les volontés des hommes.

Cicéron, de son côté, tâche de combattre ceux qui soutiennent un pareil sentiment; mais il ne croit pas y pouvoir parvenir, s'il ne ruine la divination. Pour cela il nie toute science des choses futures, et emploie tous ses efforts afin de montrer qu'elle n'est ni en Dieu ni dans l'homme, et par conséquent que l'on ne saurait rien prédire. Ainsi il nie la prescience de Dieu, et tâche d'anéantir toute prophétie encore qu'elle fût plus claire que

le jour, et cela par de vains raisonnements, et en s'opposant quelques oracles aisés à convaincre de fausseté, quoique lui-même ne les en convainque pas. Il triomphe lorsqu'il réfute les conjectures des astrologues, parce qu'elles sont telles, en effet, qu'elles se détruisent et se réfutent d'elles-mêmes. Mais ceux qui veulent établir une fatalité dans les astres sont beaucoup plus supportables que lui, qui veut ôter toute connaissance de l'avenir. Car, de proclamer un Dieu, et de nier qu'il sache ce qui doit arriver, c'est une folie manifeste. C'est ce qu'il avait lui-même compris, et c'est pourquoi il a cherché à justifier cette parole de l'Écriture : « L'insensé a dit dans son cœur : *Il n'y a point de Dieu.* » Mais il ne l'a pas osé en son propre nom, parce qu'il jugeait que cela serait trop odieux; il fait donc soutenir ce parti à Cotta dans le livre *De la Nature des Dieux;* et pour lui, il se range du côté de Balbus, qui plaide la cause des Stoïciens. Mais, dans les livres *De la Divination,* il combat ouvertement et de son chef la connaissance de l'avenir. Et il agit ainsi de peur d'être obligé de reconnaître le destin, et de ruiner, par conséquent la liberté de la volonté. Car il s'imagine qu'on ne saurait admettre la connaissance de l'avenir, qu'on n'admette le destin. Quoi qu'il en soit de ces disputes embarrassées des philosophes, comme nous reconnaissons un Dieu souverain et véritable, nous reconnaissons aussi sa prescience, et nous ne craignons point que notre volonté ne soit pas cause de ce que nous faisons par notre volonté, sous prétexte que celui dont la prescience ne se peut tromper, a prévu que nous le ferions. C'est ce que Cicéron et les Stoïciens ont appréhendé, et c'est ce

qui a porté l'un à combattre la prescience, et les autres à dire que toutes choses n'arrivent pas nécessairement, quoiqu'ils soutinssent qu'elles arrivent toutes par l'ordre du destin. Que craignait donc Cicéron dans la prescience, pour tâcher de la renverser par un discours détestable ? Sans doute il remarquait que si tout ce qui doit arriver est prévu, cela arrivera dans le même ordre qu'il a été prévu. Et si cela est, l'ordre des choses est certain, et par conséquent l'ordre des causes; car rien ne peut se produire, qu'il ne soit précédé de quelque cause. Or, si l'ordre des causes est certain, c'est le destin qui fait tout ce qui arrive ; et ainsi rien n'est en notre puissance, et il n'y a point de libre arbitre ; de telle manière, dit-il, que si on admet ces principes, toutes les règles de la conduite de la vie sont ruinées ; c'est en vain que l'on établit des lois ; c'est en vain qu'on reprend, qu'on loue, qu'on blâme, qu'on exhorte, et il n'y a plus de justice à punir les méchants, ni à récompenser les bons. Afin donc d'empêcher des suites si étranges, si absurdes et si pernicieuses à la société humaine, il ne veut point qu'il y ait de prescience. Si bien qu'il réduit un homme qui a quelque sentiment de religion à cette extrémité de choisir de deux choses l'une, ou qu'il y a des actes qui dépendent de notre volonté, ou qu'il y a une prescience. Car il estime que ces deux choses ne sauraient subsister ensemble, et qu'on ne peut établir l'une qu'on ne mette l'autre à néant. D'après lui, si nous posons la prescience, nous détruisons le libre arbitre; et si nous affirmons le libre arbitre, nous détruisons la prescience. Aussi, en savant homme et en grand politique, il choisit la liberté, et pour l'é-

tablir il nie la prescience, c'est-à-dire que, pour rendre les hommes libres, il les rend impies. Mais une personne vraiment religieuse choisit l'une et l'autre, reconnaît l'une et l'autre, et les soutient également toutes deux par les principes de la foi et de la piété. Comment cela? dira-t-on. Car s'il y a une prescience, cette opinion nous mène par une suite nécessaire de raisonnements jusqu'à conclure que rien n'est au pouvoir de notre volonté. Et si, au contraire, notre volonté a quelque chose en son pouvoir, en remontant par les mêmes degrés l'on prouve qu'il n'y a point de prescience. Et voici de quelle sorte on procède : si la volonté est libre, le destin ne fait pas tout; si le destin ne fait pas tout, l'ordre de toutes les causes n'est pas certain ; si l'ordre de toutes les causes n'est pas certain, l'ordre des choses n'est pas non plus certain dans la prescience de Dieu, attendu que les choses ne se peuvent accomplir que par des causes efficientes qui les précèdent; si l'ordre des choses n'est pas certain dans la prescience de Dieu, les choses n'arrivent pas comme il les a prévues; et si les choses n'arrivent pas comme il les a prévues, il n'y a point en Dieu de prescience. Contre ces raisonnements blasphématoires et téméraires, nous disons que Dieu connaît toutes choses avant qu'elles arrivent; et que notre volonté fait tout ce que nous sentons ne faire que parce que nous le voulons. Mais nous ne disons pas que ce soit le destin qui fasse toutes choses; tant s'en faut, nous disons que rien ne se fait par le destin. Effectivement, nous montrons que le destin, selon l'usage ordinaire où on emploie ce mot pour signifier certaine disposition des astres, au moment de la naissance ou de la concep-

tion, est un nom vain et chimérique, parce que la chose qu'il exprime est vaine et frivole. Pour l'ordre des causes, en quoi Dieu peut beaucoup, ni nous ne le nions, ni nous ne l'appelons destin, à moins qu'on ne fasse venir cette expression d'une autre qui signifie parler, et qu'on ne la prenne en ce sens. Car nous ne pouvons nier qu'il ne soit écrit dans les Livres saints : « Dieu a parlé une fois, et j'ai entendu ces deux choses, que la puissance et la miséricorde vous appartiennent, Seigneur, et que vous rendrez à chacun selon ses œuvres. » En effet, quand il est dit : « Dieu a parlé une fois, » cela signifie que sa parole est immuable, parce qu'il connaît immuablement tout ce qui doit arriver et tout ce qu'il doit faire. De cette façon nous pourrions appeler cela destin, du mot latin qui veut dire parler, n'était que le destin se prend d'ordinaire en un autre sens, dont nous sommes bien aises de détourner les hommes. Mais il ne s'ensuit pas que, si l'ordre des causes est certain pour Dieu, rien ne dépende de notre volonté. Car nos volontés mêmes sont dans l'ordre des causes, qui est certain pour Dieu, et qu'il prévoit ; parce que les volontés des hommes sont aussi les causes de leurs actions. Tellement que celui qui a prévu toutes les causes a sans doute aussi prévu nos volontés, qui sont les causes de nos actions. Même ce que Cicéron accorde, que rien ne se fait sans une cause antécédente, suffit ici pour le convaincre. Et il ne lui sert de rien d'ajouter que toutes les causes ne sont pas fatales, parce qu'il y en a de fortuites, de naturelles et de volontaires. C'est assez qu'il reconnaisse que rien ne se fait sans quelque cause antécédente. Car nous ne disons pas qu'il n'y ait point de causes for-

tuites, d'où vient même le nom de fortune, mais qu'elles sont cachées, et nous les attribuons à la volonté du vrai Dieu ou de quelque autre esprit. Quant aux causes naturelles, nous ne les séparons point de la volonté de celui qui est l'auteur de la nature. Et quant aux causes volontaires, elles sont de Dieu, ou des anges, ou des hommes, ou des autres animaux ; si toutefois on peut appeler volonté les mouvements qui portent les bêtes à fuir ou à rechercher certains objets selon qu'ils sont contraires ou conformes à leur nature. Lorsque d'ailleurs je parle des volontés des anges, j'entends ou des bons anges, que nous nommons anges de Dieu ; ou des mauvais anges, que nous appelons anges du diable ou démons. Il en est de même des volontés des hommes, c'est-à-dire des bons et des méchants. D'où il suit qu'il n'y a point d'autres causes de tout ce qui se fait que des causes volontaires, c'est-à-dire qui procèdent de cette nature qui est esprit de vie. Car l'air ou le vent s'appelle aussi esprit en latin ; mais comme c'est un corps, ce n'est pas l'esprit de vie. L'esprit de vie donc, qui donne la vie à toutes choses, et qui est le créateur de tous les corps et de tous les esprits créés, c'est Dieu qui est un Esprit incréé. Sa volonté est souveraine, et c'est lui qui aide les bonnes volontés des esprits créés, juge les mauvaises, les ordonne toutes, et donne le pouvoir d'agir à quelques-unes, et ne le donne pas à d'autres. Car, comme il est le créateur de toutes les natures, il est l'auteur de toutes les puissances, mais non pas de toutes les volontés, parce que les mauvaises volontés ne viennent pas de lui, puisqu'elles sont contre la nature qui vient de lui. Les corps sont soumis aux volon-

tés, les uns aux nôtres, c'est-à-dire à celles de tous les animaux, mais plus à celles des hommes que des bêtes; les autres à celles des anges; mais tous sont principalement soumis à la volonté de Dieu, à qui sont soumises même toutes les volontés, parce qu'elles n'ont de pouvoir que ce qu'il leur en donne. La cause donc qui fait toutes choses, et qui n'est point faite, c'est Dieu; les autres causes et font et sont faites, comme tous les autres esprits créés et surtout ceux qui sont raisonnables. Quant aux causes corporelles, qui sont plutôt faites qu'elles ne font, on ne les doit pas mettre au nombre des causes efficientes, parce qu'elles ne peuvent que ce que les esprits en veulent faire. Comment donc l'ordre des causes, qui est certainement connu de Dieu, peut-il faire que rien ne dépende de notre volonté, puisque nos volontés ont un rang si considérable dans l'ordre même des causes? Que Cicéron dispute par conséquent tant qu'il voudra contre ceux qui disent que cet ordre des causes est fatal, ou plutôt qui l'appellent destin, cela ne nous regarde point, puisque c'est une opinion que nous avons en horreur, surtout à cause du mauvais sens qu'on donne d'ordinaire à ce mot destin. Mais quant à nier que cet ordre soit certain, et que Dieu le connaisse par sa prescience, nous détestons encore plus ce sentiment que ne faisaient les Stoïciens. Car on nie alors qu'il y ait un Dieu, comme Cicéron a tâché de le faire dans les livres *De la Nature des Dieux*, sous le nom d'une autre personne qu'il y introduit; ou si on confesse qu'il y en a un, et qu'en même temps on nie qu'il connaisse l'avenir, on ne dit encore autre chose que ce que cet insensé de l'Écriture a dit dans son cœur: « *Il n'y a point*

de Dieu. » Celui en effet qui ne connaît pas l'avenir, n'est point Dieu. Ainsi nos volontés n'ont de pouvoir qu'autant que Dieu l'a voulu et prévu, d'où vient qu'elles peuvent très-certainement tout ce qu'elles peuvent, et qu'elles feront très-certainement tout ce qu'elles feront, parce que celui dont la prescience est infaillible a prévu tout cela. C'est pourquoi, si je me voulais servir du mot de destin, j'aimerais mieux dire que le destin du plus faible est la volonté du plus fort qui le tient en son pouvoir, que de prétendre que l'ordre des causes, que les Stoïciens appellent destin contre l'usage ordinaire de ce mot, détruit notre liberté.

Il ne faut pas non plus redouter cette nécessité que les Stoïciens ont si fort appréhendée et qui les a forcés de distinguer les causes, de soustraire les unes à la nécessité, de lui subordonner les autres, et de mettre au premier rang nos volontés, de peur qu'elles ne fussent pas libres si elles étaient nécessaires. D'ailleurs, si l'on entend par la nécessité ce qui n'est pas en notre pouvoir et ce qui arrive malgré nous, comme est la nécessité de la mort, il est évident que nos volontés ne sont pas soumises à une nécessité de cette nature. Mais si l'on prend la nécessité pour ce que nous disons d'ordinaire, qu'il est nécessaire qu'une chose soit ou se fasse ainsi, je ne vois pas pourquoi nous craindrions qu'elle ne nous ôte notre liberté. Car nous ne soumettons pas à la nécessité la vie de Dieu ni sa prescience, lorsque nous disons qu'il est nécessaire que Dieu vive toujours et qu'il connaisse toutes choses avant qu'elles arrivent ; comme on ne diminue rien de sa puissance quand on dit qu'il ne peut mourir ni être trompé, puisque au contraire il

serait moins puissant s'il pouvait l'un ou l'autre. Aussi, cela n'empêche pas qu'on ne l'appelle Tout-Puissant et qu'il ne le soit en effet ; car il est tout-puissant parce qu'il fait ce qu'il veut et qu'il ne souffre point ce qu'il ne veut pas souffrir. En effet, il ne serait pas tout-puissant s'il souffrait quelque chose malgré lui ; et c'est pour cela même qu'il y a des choses qu'il ne peut pas, parce qu'il est tout-puissant. De même, lorsque nous disons qu'il est nécessaire que quand nous voulons, nous voulions par notre libre arbitre, assurément nous disons la vérité, et toutefois nous ne soumettons pas notre libre arbitre à une nécessité qui détruise la liberté. Nos volontés sont donc à nous, et c'est par elles que nous faisons ce que nous voulons faire, et ce que nous ne ferions pas si nous ne le voulions. Mais ce qu'un homme souffre malgré lui par la volonté d'autrui est aussi l'effet de la volonté d'un homme, non pas de celui qui souffre, mais de celui qui le fait souffrir et de la puissance de Dieu qui le lui permet. Car on aurait beau vouloir faire souffrir, si on ne le pouvait, ce ne serait qu'une simple volonté qui serait empêchée par une volonté plus puissante. Et en ce cas-là pourtant la volonté de celui qui ne pourrait se satisfaire ne laisserait pas d'être une volonté, et une volonté qui serait à lui et non pas à un autre. C'est pourquoi, tout ce que souffre un homme contre sa volonté, il ne le doit attribuer ni à la volonté des hommes, ni à celle des anges ou de quelque autre esprit créé, mais à la seule volonté de celui qui donne le pouvoir à ceux qui veulent. Il ne s'ensuit donc pas que rien ne dépende de notre volonté, parce que Dieu a prévu ce qui devait en dépendre. Au contraire, de ce

qu'il a prévu que quelque chose en dépendrait, il faut qu'il y ait quelque chose qui en dépende, puisque autrement il ne l'aurait pas prévu, sa prévoyance ne s'étendant pas sur le néant. Ainsi, nous ne sommes point obligés de ruiner le libre arbitre pour maintenir la prescience de Dieu, ni de nier cette prescience, ce qui serait criminel, pour conserver le libre arbitre; mais nous embrassons également ces deux vérités, et nous les soutenons également, l'une pour bien croire, et l'autre pour bien vivre. Il n'est pas possible, en effet, de vivre comme il faut qu'on n'ait de Dieu la créance qu'on en doit avoir. Gardons-nous, par conséquent, sous prétexte de vouloir être libres, de nier la prescience de celui dont la grâce nous rend ou nous rendra libres. Ce n'est donc pas en vain qu'il y a des lois, et ce n'est pas en vain non plus qu'on se sert d'exhortations, de reproches, de blâmes et de louanges; car Dieu a prévu toutes ces choses, et elles ont autant de force qu'il a prévu qu'elles en auraient. Les prières, de même, servent pour obtenir de lui les choses qu'il a prévu qu'il accorderait à ceux qui le prieraient. Il y a aussi de la justice à récompenser les bonnes actions et à punir les mauvaises; car un homme ne pèche pas parce que Dieu a prévu qu'il pécherait. L'on ne doute point au contraire, que lorqu'il pèche, ce ne soit lui-même qui pèche, parce que celui dont la prescience ne peut se tromper a prévu que ce ne serait point le destin, ni la fortune, ni quelque autre chose, mais lui-même qui pécherait. Il est vrai qu'il ne pèche point s'il ne veut; mais s'il ne veut point pécher, Dieu l'a aussi connu par sa prescience [1]. »

1. *De Civitate Dei*, lib. V, cap. VIII-X.

Ainsi, nous sommes libres, c'est-à-dire causes; la conscience nous l'atteste. D'un autre côté, Dieu est prescient; car refuser la prescience à Dieu, c'est nier Dieu; dire qu'il ne connaît point les causes volontaires, c'est dire qu'il ne connaît rien.

Y a-t-il donc entre nos actes libres et la prescience divine opposition invincible, contradiction? Aucunement. Loin de là. Pour qu'il y ait en Dieu prescience de nos actes libres, il faut précisément que ces actes soient libres.

« Quoique Dieu sache à l'avance nos volontés futures, il ne résulte pas néanmoins de là que nous ne voulions rien de notre propre volonté... Effectivement, s'il ne peut pas se faire que tandis que nous voulons nous ne voulions pas, il y a donc une volonté chez ceux qui veulent, et il n'y a rien qui soit en notre pouvoir, que ce qui est le fruit même de notre volonté. Notre volonté, par conséquent, ne serait pas même volonté, si elle n'était en notre pouvoir. Or, comme elle est en notre pouvoir, pour nous elle est libre... De la sorte, nous ne nions pas que Dieu soit prescient de tous les futurs, et que nous cependant nous voulions ce que nous voulons. Puisqu'en effet la prescience de Dieu a pour objet notre volonté, comment cette volonté ne serait-elle pas, laquelle est l'objet même de sa prescience[1]? »

Augustin ajoute subtilement que si la prescience

1. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. III. « *Quamvis præsciat Deus nostras voluntates futuras, non ex eo tamen conficitur ut non voluntate aliquid velimus. — Quod si fieri non potest ut dum volumus non velimus, adest utique voluntas volentibus; nec aliud quidquam est in potestate, nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis.*

rendait les actes nécessaires, cela serait vrai aussi des actes de Dieu, puisqu'il les a prévus[1]. Et il observe encore que le libre est ce qui est en notre pouvoir, quand nous n'avons qu'à vouloir pour qu'il arrive. Or, nous n'avons qu'à vouloir pour qu'une volonté se produise; donc nos volontés dépendent de nous et sont entièrement en notre puissance.

Aussi bien, l'apparente contradiction qui s'élève entre la liberté humaine et la prescience divine, tient surtout à l'idée anthropomorphique que nous nous faisons de la science de Dieu.

En effet, « la connaissance que Dieu a du présent, du passé et de l'avenir n'a rien de commun avec la nôtre. Prévoir, revoir, voir, pour lui c'est tout un. Il ne passe pas comme nous d'une chose à une autre en changeant de pensée, mais il contemple toutes choses d'un regard immuable. Ce qui est actuellement, ce qui n'est pas encore, ce qui n'est plus, sa présence stable et éternelle embrasse tout[2]. »

D'un seul mot, il n'y a pas en Dieu prescience, mais science. Sa prescience même est science.

« Qu'est-ce que la prescience, si ce n'est la science

Ita fit ut et Deum non negemus esse præscium omnium futurorum, et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim est præscius voluntatis nostræ, cujus est præscius ipsa erit. »

1. *De Libero Arbitrio,* lib. III, cap. III. « *E. Prorsus si meorum operum præscium Deum dico, multo fidentius eum dixerim præscire opera sua, et quid sit facturus certissime providere A. Nonne igitur caves ne tibi dicatur, etiam ipsum quæcunque facturus est, non voluntate sed necessitate facturum, si omnia quorum Deus præscius est, necessitate fiunt, non voluntate?* »

2. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XXI.

des futurs? Or, qu'y a-t-il de futur pour Dieu, qui est au-dessus de tous les temps? Si en effet la science de Dieu possède les choses mêmes, pour lui elles ne sont pas futures, mais présentes; et ainsi ce n'est plus de prescience, mais simplement de science qu'il faut parler. Si, au contraire, comme cela a lieu dans l'ordre des créatures temporelles, les futurs ne sont pas encore en lui, mais qu'il les devance par sa science, il entend les futurs deux fois, en une première manière, suivant sa prescience des futurs; en une seconde manière, suivant sa science des choses présentes. Il entre donc quelque chose de temporel dans la science de Dieu, ce qui est absurde... C'est pourquoi, il convient de dire non point la prescience de Dieu, mais seulement sa science... Qu'il soit possible d'affirmer exactement de Dieu, qu'il comprend et qu'il a compris, qu'il sent et qu'il a senti, et on place Dieu dans le temps, et avec le temps s'introduit la mutabilité, que l'on doit écarter bien loin de la substance de Dieu[1]. »

Cependant, on insiste et on demande pourquoi Dieu, ayant prévu que certains hommes pécheraient, les a néanmoins créés?

Augustin répond avec opportunité que ce n'est pas la prescience divine de nos actions mauvaises qui les rend mauvaises, mais que ce sont nos actions mauvaises qui font la prescience que Dieu en a.

Par sa prescience, Dieu connaît à l'avance les pécheurs, mais ce n'est point sa prescience qui fait les pé-

1. *De Divers. Quæstionibus ad Simplicium*, lib. II, quæst. II. « *Placet ergo ut non dicamus præscientiam Dei, sed tantummodo scientiam....* »

cheurs. « Prescient de tout ce dont il est l'auteur, il n'est pourtant pas l'auteur de tout ce dont il est prescient[1]. »

Et si l'on veut l'entendre, que l'on considère les rapports qui existent d'homme à homme. « Forceriez-vous à pécher celui-là même que vous sauriez à l'avance devoir pécher? Votre prescience évidemment ne le forcerait pas à pécher, quoique indubitablement il dût pécher; car s'il n'avait pas dû pécher vous n'auriez pas su à l'avance qu'il pécherait. De même, par conséquent, qu'il n'y a aucune contradiction à ce que vous, par votre prescience, vous connaissiez ce qu'un autre doit faire par son libre arbitre; de même Dieu, sans forcer personne à pécher, prévoit néanmoins quels sont ceux qui pécheront par leur volonté propre[2]. »

Est-il besoin d'autres analogies?

« Assurément, le souvenir que nous avons des événements passés n'est pas cause que ces événements se soient accomplis. Il en est de la prescience de Dieu comme de notre souvenir. Elle n'est pas cause que ce qui doit être soit nécessairement[3]. »

Enfin, qu'on y réfléchisse, « si Dieu ne doit point infliger de peines aux pécheurs, parce qu'il prévoit qu'ils pécheront, il ne doit pas non plus décerner de récompenses à ceux qui font bien, parce qu'il ne prévoit pas moins qu'ils feront bien[4]. »

« Les œuvres de Dieu sont grandes, s'écrie Augustin,

1. *De Libero Arbitrio*, lib. III. cap. IV. « *Deus omnia quorum ipse est auctor præscit, nec tamen omnium quæ præscit, ipse est auctor.* »

2. *Ibid.*, *ibid.*

3. *Ibid.*, *ibid.*

4. *Ibid.*, *ibid.*

répétant les paroles de l'Écriture, et expriment en une manière merveilleuse toutes ses volontés. Il prévoit les bons et il les crée; il prévoit les méchants et il les crée; il s'offre lui-même en jouissance aux bons, et en même temps qu'il comble les bons de ses largesses, il pardonne miséricordieusement ou se venge justement; et quand il se venge, c'est miséricordieusement; quand il pardonne, c'est justement; il ne craint rien de la malice de qui que ce soit, non plus qu'il n'a besoin de la justice de qui que ce soit; il ne tire pour lui des œuvres des bons aucun avantage, et sait tirer pour les bons avantage même des peines des méchants [1]. »

Sans aucun doute, si Dieu le voulait, les méchants eux-mêmes seraient bons. « Pourquoi donc a-t-il créé des méchants, qu'il savait à l'avance devoir être tels? Parce que, comme il a prévu ce que les méchants feraient, il a prévu aussi le bien qu'il tirerait lui-même des actions des méchants [2]. »

Qu'on ne s'y trompe pas. « Les méchants, il est vrai, font beaucoup de choses qui sont contre la volonté de Dieu, mais Dieu est si puissant et si sage qu'il ramène ce qui paraît contredire sa volonté aux fins déterminées par sa prescience [3]. »

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. XI, cap. XI. Cf. *De Catechizandis Rudibus*, lib. unus, cap. XVIII. « *Quidquid homo fecerit, laudabilem in suis factis invenit Deum : Si recte egerit, laudabilem invenit per justitiam præmiorum; si peccaverit, laudabilem invenit per justitiam suppliciorum; si peccata confessus ad recte vivendum redierit, laudabilem invenit per misericordiam indulgentiarum.* »

2. *De Genesi ad Litteram*, lib. XI, cap. IX.

3. *De Civitate Dei*, lib. XXII, cap. II. Voy. ci-dessus, liv. I, ch. IV. III. *De la Providence*.

« Dieu, d'ailleurs, a fait les méchants de telle sorte, que quelle que puisse être la culpabilité de leur choix, ils eussent dans leurs actions mêmes de quoi louer l'action de leur Créateur. C'est d'eux-mêmes qu'ils ont une volonté mauvaise, et c'est de Dieu qu'ils reçoivent et une nature bonne et une juste peine. Ils sont eux-mêmes mis en la place qui leur appartient, et ils deviennent pour les autres une excitation de zèle et un exemple redoutable [1]. »

Il y a plus. « Dieu ordonne à tous les hommes de ne commettre aucun péché, quoiqu'il sache à l'avance que personne ne remplira ce précepte. Mais il veut que ceux qui auront méprisé d'une manière impie et coupable ses commandements, soient frappés d'une juste condamnation ; et pour ceux, au contraire, qui se seront conformés à ses préceptes avec obéissance et piété, quoiqu'ils ne les aient pas de tout point observés, il leur pardonnera comme ils auront eux-mêmes pardonné et fera pour leur complet amendement ce qui est bon [2]. »

Sans doute encore : « Dieu pourrait, puisqu'il est tout-puissant, changer en bien la volonté des méchants. Il le pourrait pleinement. Pourquoi donc ne l'a-t-il pas fait? Parce qu'il ne l'a pas voulu. Pourquoi ne l'a-t-il pas voulu? C'est ce qui est son secret. Nous ne devons pas, en effet, pousser nos recherches plus loin qu'il ne convient de les porter. Certes, ce n'est pas un petit bien que la créature raisonnable, même celle que l'exemple

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. XI, cap. IX.

2. *De Peccatorum meritis et remissione*, lib. II, cap. XVI.

des méchants détourne du mal : or, évidemment, ce genre de créature bonne n'aurait pas été, si Dieu avait changé en bien toutes les volontés mauvaises, et qu'il n'eût infligé à aucune iniquité la peine qui lui est due; et ainsi il n'y aurait eu que ce genre seul de créature, qui n'aurait tiré aucun avantage ni de l'exemple du péché ni de l'exemple du supplice des méchants. De la sorte, sous apparence d'augmenter le nombre des créatures qui appartiennent à un genre plus excellent, on aurait diminué le nombre des genres même de créatures bonnes [1]. »

Répétons-le. « Ceux qui ont choisi le parti de l'iniquité et dépravé une nature louable par une volonté perverse, n'en ont pas moins dû être créés, encore qu'ils aient été un objet de prescience. Car, eux aussi, ont leur place à occuper et leur rôle à remplir pour l'utilité des saints. Si Dieu, en effet, n'a besoin de la justice d'aucun homme juste, combien moins a-t-il besoin de l'iniquité d'un pervers? Conséquemment, demander pourquoi Dieu a créé ceux-là même qu'il savait à l'avance devoir être méchants, c'est dire qu'il valait mieux qu'il n'y eût pas de créatures qui méritassent d'être couronnées par la miséricorde divine en bien usant du mal d'autrui, que d'en admettre même de mauvaises qui seraient justement punies suivant leur mérite. Or, à ce compte, comme la raison nous montre certainement qu'il n'y a pas deux choses qui soient des biens égaux, mais que l'une est un bien supérieur, l'autre un bien inférieur, ceux-là ne se com-

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. XI, cap. x.

prennent pas qui disent qu'il aurait fallu que deux genres de biens fussent un tel bien déterminé. Car ce n'est rien moins que réduire ces deux biens à un seul... Eh quoi! parce que le sens de la vue est plus excellent que le sens de l'ouïe, était-il nécessaire que l'homme eût quatre yeux et point d'oreilles?... Il y a donc témérité à dire que Dieu aurait mieux fait de ne point créer ceux sur lesquels il devait répandre les trésors de sa miséricorde, s'il ne pouvait leur donner l'être qu'à la condition de créer aussi ceux qui étaient destinés à manifester la justice de sa vengeance [1]. »

« Tenons-nous en à cet aveu salutaire, à cette croyance légitime que le Dieu et le Seigneur de toutes choses, qui a créé toutes choses parfaitement bonnes, qui a prévu que des biens naîtraient du sein des maux, et qui a su qu'il convenait mieux à sa toute-puissante bonté de tirer le bien même des maux que de ne pas permettre qu'il y eût des maux; que ce Dieu a ordonné la vie des anges et des hommes de telle façon, qu'il y montrât d'abord ce que pouvait leur libre arbitre, ensuite ce que pouvaient le bienfait de sa grâce et le jugement de sa justice [2]. » Oui, encore une fois, « la nature de l'homme vient de Dieu, mais non point l'iniquité dans laquelle l'homme s'enveloppe lui-même en usant mal de son libre arbitre. Et cependant, s'il n'avait pas ce libre arbitre, ne serait-il point placé à un rang inférieur dans la nature des êtres [3]? »

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. XI, cap. VII-VIII.

2. *De Correptione et Gratia*, lib. I, cap. X.

3. *De Genesi ad Litteram*, lib. VII, cap. XXVI.

Mais tel est l'aveuglement de certains hommes, « qu'ils disent en quelque manière au Créateur : Tu nous a faits hommes ; mais c'est nous-mêmes qui nous sommes faits justes. Ils déclarent la nature humaine libre, afin de ne point chercher de Libérateur ; ils la proclament sauvée, afin de rendre le Sauveur superflu. Ils ont de notre nature et de sa puissance une si haute idée, qu'ils prétendent qu'avec les forces qu'elle a une fois reçues à l'origine de sa création, elle peut, par son libre arbitre et sans aucun secours ultérieur de la grâce de celui qui l'a créée, dompter et étouffer toutes ses passions, surmonter toutes ses tentations [1]. »

Insensés qui ne voient pas que loin que le libre arbitre soit étouffé par la grâce, il n'y a pas sans la grâce de libre arbitre qui puisse produire la vertu !

Esprits prévenus qui ne comprennent point « que Dieu couronne ses dons en couronnant le mérite de ses serviteurs ! » « *Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tanquam merita tua, sed tanquam dona sua* [2]. »

1. *Epistola* CLXXVII, *Innocentio* (416). Cf. *Epistola* CLXXIX, *Joanni episcopo Jerosolymitano* (416).

2. *De Gratia et Libero Arbitrio*, liber unus, cap. v.

C'est pour Augustin un dogme indiscutable, « qu'Adam condamné à l'exil après son péché, a enveloppé dans la peine de la mort et de la damnation sa race elle-même, qu'il avait en péchant viciée en lui-même comme dans sa racine [1]. » En conséquence, « de même que, par le délit d'un seul, tous les hommes ont été condamnés, de même, par la justification d'un seul, tous les hommes seront justifiés [2]. »

« La béatitude, il est vrai, n'a pas été enlevée au premier homme après sa condamnation, à ce point qu'il perdît aussi la fécondité. Car il pouvait naître de sa race, quoique charnelle et mortelle, quelque être qui fût en son genre, pour la terre une beauté et un ornement [3]. » Mais, d'un autre côté, il est constant « que le premier homme, qui avait été créé afin de ne subir aucune espèce de mort s'il ne péchait point, a été condamné, après avoir péché, à une mort qui s'est étendue à toute sa race. Mortel, il ne pouvait engendrer que des mortels, et son crime a si profondément corrompu la nature, que la mort, qui n'était pour lui qu'une punition, est devenue une condition naturelle pour ses enfants. En effet, un homme ne naît pas d'un autre

1. *Enchiridion, sive de Fide, Spe et Charitate*, cap. XXVI.
2. *De Peccatorum meritis et remissione*, lib. I, cap. XIII.
3. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. XX.

homme de la même manière que le premier homme est né de la poussière. La poussière n'a été pour former l'homme primitif que le principe matériel, au lieu que le père est pour le fils le principe générateur [1]. » Telle est même la force du péché, « qu'avant que les membres soient formés, avant que l'âme commence à y paraître et y soit entrée ; planant en quelque manière au-dessus des semences émises, il envahit le plus secret des entrailles de la mère, rend coupables ceux qui doivent naître, et, antérieur à leur naissance, saisit leur substance même. C'est là la loi du péché, qui, habitant ensuite dans les membres de l'homme, le rend captif du péché [2]. » C'est pourquoi « l'âme ne peut bien vivre qu'en tant que Dieu opère en elle ce qui est bien [3]. »

Et saint Augustin en appelle du dogme à l'expérience et à la philosophie, où il découvre une manifeste confirmation du dogme. « Que toute la race des hommes ait été condamnée dans sa première origine, cette vie même, s'il faut l'appeler une vie, le témoigne assez par les maux innombrables et cruels dont elle est remplie.

Effectivement, que veut dire cette profonde ignorance où naissent les enfants d'Adam, principe de toutes leurs erreurs, et dont ils ne peuvent s'affranchir sans le tra-

1. *De Civitate Dei*, lib. XIII, cap. III.

2. *Opus imperfectum contra Julianum*, lib. II, cap. VIII. « *Tantam vim esse peccati, ut ante membrorum formam, ante initium adventumque animæ, jactis seminibus supervolans, in secretum matris invadat, et reos faciat nascituros, ortuque ipso antiquior exspectet culpa substantiam ; quæ lex peccati habitans deinceps in membris, captivum hominem cogat servire criminibus.* »

3. *De Civitate Dei*, lib. XIII, cap. II.

vail, la douleur et la crainte? Que signifient tant d'affections vaines et nuisibles d'où naissent les cuisants soucis, les inquiétudes, les tristesses, les craintes, les fausses joies, les querelles, les procès, les guerres, les trahisons, les colères, les inimitiés, les tromperies, la fraude, la flatterie, les larcins, les rapines, la perfidie, l'orgueil, l'ambition, l'envie, les homicides, les parricides, la cruauté, l'inhumanité, la méchanceté, la débauche, l'insolence, l'impudence, l'impudicité, les fornications, les adultères, les incestes, les péchés contre nature de l'un et de l'autre sexe, et tant d'autres impuretés qu'on n'oserait seulement nommer : sacriléges, hérésies, blasphèmes, parjures, oppression des innocents, calomnies, surprises, prévarications, faux témoignages, jugements injustes, violences, brigandages, et autres malheurs semblables que ne saurait embrasser la pensée, mais qui remplissent et assiégent la vie? Il est vrai que ces crimes sont l'œuvre des méchants; mais ils ne laissent pas de venir tous de cette ignorance et de cet amour déréglé, comme d'une racine que tous les enfants d'Adam portent en eux en naissant... C'est pour cela que la grâce aide les bons au milieu des maux... — Les doctes du siècle prétendent que la philosophie y fait aussi quelque chose, cette philosophie que les Dieux, selon Cicéron, ont accordée dans sa pureté à un petit nombre d'hommes. Ils n'ont jamais fait, dit-il, et ne peuvent faire un plus grand présent aux hommes. Cela démontre que ceux mêmes que nous combattons ont été obligés de reconnaître en quelque façon que la grâce de Dieu est nécessaire pour acquérir la véritable philosophie. Et si la véritable phi-

losophie, qui est l'unique secours contre les misères de la condition mortelle, a été donnée à un si petit nombre d'hommes, voilà encore une preuve que ces misères sont des peines auxquelles les hommes ont été condamnés[1]. »

Ainsi « la nature de l'homme a été créée primitivement exempte de péché et sans aucun vice; mais il n'en est pas de même de la nature humaine, que chacun en naissant tient d'Adam. Elle a besoin d'un médecin, parce qu'elle n'est pas saine. Tous les biens, il est vrai, qu'elle a dans sa formation, dans sa vie, dans ses sens, dans son esprit, elle les a reçus du Dieu souverain, son créateur et son ordonnateur. Mais quant au vice qui obscurcit et débilite ces biens naturels, de telle manière qu'elle a besoin d'être illuminée et guérie, il ne lui vient point de cet artisan impeccable, mais du péché originel, qui a été commis par le libre arbitre... Ceux donc qui ne sont pas délivrés par la grâce, soit parce qu'ils n'ont pu encore entendre, soit parce qu'ils n'ont pas voulu obéir, soit même parce que leur âge ne leur a pas permis d'entendre; ceux-là n'ayant pas reçu le baptême de régénération qu'ils pouvaient recevoir pour être sauvés, sont condamnés justement. Car ils ne sont pas sans péché, et au péché qu'ils tirent de leur origine ils ont ajouté le péché de leurs mauvaises mœurs[2]. »

Il serait du reste peu judicieux de rapprocher du Manichéisme cette doctrine sur le péché originel. Augustin n'a garde d'admettre une pareille assimilation,

1. *De Civitate Dei*, lib. XXII, cap. XXII.

2. *De Natura et Gratia*, cap. IV. Cf. *Epistola* CXLV, *Anastasio* (412).

qui serait confusion. Ce sont bien plutôt les Pélagiens qui, suivant lui, se rapprochent, par certains côtés, des Manichéens[1].

Augustin enseigne que la nature humaine a été créée bonne par un Dieu bon ; mais qu'ayant été viciée par le péché, elle a besoin d'être réparée.

Les Manichéens, au contraire, prétendent que Dieu n'a point créé bonne la nature humaine, et que le péché ne l'a point corrompue; mais que le prince des ténèbres éternelles a créé l'homme par le mélange des deux natures qui ont toujours été, et dont l'une est bonne et l'autre mauvaise.

D'autre part, les Manichéens nient, en somme, le libre arbitre.

Augustin s'efforce, à leur encontre, de le maintenir.

« Qui de nous voudrait dire que, par le péché du premier homme, le libre arbitre a péri dans le genre humain ? La liberté, il est vrai, a péri par le péché, mais cette liberté du paradis, qui consistait dans la pleine justice avec l'immortalité.......

« Tant s'en faut que le libre arbitre ait péri dans le pécheur, que c'est par le libre arbitre que pèchent tous ceux surtout qui pèchent avec délectation, et que c'est par amour du péché qu'ils trouvent plaisir dans ce qui leur plaît... Ils ne se dégagent donc de la justice que par l'arbitre de leur volonté, de même qu'ils ne se dé-

1. *Contra Duas Epistolas Pelagianorum*, lib. II, cap. II. « *Manichæorum et Pelagianorum hæreses sibi mutuo adversæ et æque a Catholica Ecclesia reprobatæ. Manichæi et Pelagiani quatenus errore conjuncti, quatenus separati.* »

gagent du péché que par la grâce du Sauveur[1]....... »

Et ailleurs : « Que signifient tant de préceptes que comprend la loi de Dieu contre les fornications et les adultères, sinon qu'il y a un libre arbitre? Évidemment, il n'y aurait point de tels préceptes, si l'homme n'avait une volonté propre qui le mît à même d'obéir aux commandements divins. Et cependant cette volonté est un don de Dieu, sans lequel ne sauraient être observés les préceptes relatifs à la chasteté[2]. »

En d'autres termes, Augustin déclare, premièrement, que la nature a été créée bonne par Dieu bon, mais qu'elle a cependant besoin du Sauveur à cause du péché originel, qui de la prévarication du premier homme a passé dans tous les hommes ; secondement, que le libre arbitre est absolument inhérent à la nature humaine, mais qu'il est actuellement captivé à ce point qu'il se trouve impuissant à pratiquer la justice, s'il n'a été délivré par la grâce[3]. « La volonté a été créée bonne, mais muable, parce qu'elle a été tirée du néant : ainsi elle peut se détourner du bien et du mal; mais elle n'a besoin pour le mal que de son libre arbitre et ne saurait faire le bien sans le secours de la grâce[4]. » « Ce n'est donc pas en vertu de leurs mérites, ni par le libre arbitre, que les hommes sont réparés, mais par la grâce. La bonne volonté vient de Dieu. Le repentir même est un don de Dieu[5]. »

1. *Contra Duas Epistolas Pelagianorum*, lib. I, cap. II.
2. *De Gratia et Libero Arbitrio*, liber unus, cap. IV.
3. *Contra Duas Epistolas Pelagianorum*, lib. IV.
4. *De Civitate Dei*, lib. XV, cap. XXI.
5. *Enchiridion*, cap. XXX.

Restitué par la grâce, le libre arbitre se déploiera définitivement dans son excellence souveraine.

« Il fallait, en effet, que l'homme se trouvât dans une telle condition, qu'il pût vouloir et le bien et le mal; le bien en méritant une récompense, le mal en s'attirant un châtiment. Mais plus tard il sera tel qu'il ne puisse pas vouloir le mal, et cependant le libre arbitre en lui n'aura point péri. Loin de là, son libre arbitre sera beaucoup plus puissant, parce qu'il ne pourra absolument pas être l'instrument du péché[1]. »

Augustin n'en a pas moins d'ordinaire un sentiment profond des difficultés qu'on rencontre, lorsqu'on veut concilier la grâce et le libre arbitre.

« Lorsque nous agitons de semblables matières, écrit-il, les commencements de raison que peut entrevoir notre intelligence telle quelle, nous laissent dans une pénible anxiété. C'est pourquoi, ne défendons pas la grâce, de telle sorte que nous semblions supprimer le libre arbitre; et n'affirmons pas non plus le libre arbitre de telle façon qu'une impiété superbe nous rende ingrats envers la grâce de Dieu[2]. »

Et encore :

« Il faut prendre garde, ou de défendre la grâce en niant le libre arbitre, ou de défendre le libre arbitre en niant la grâce; car il est constant, d'après le témoi-

1. *Enchiridion*, cap. CV.

2. *De Peccatorum meritis et remissione*, lib. II, cap. XVIII. « *Ipsa enim ratio, quæ de iis rebus a talibus quales sumus iniri potest, quemlibet nostrum quærentem vehementer angustat, ne sic defendamus gratiam, ut liberum arbitrium auferre videamur; rursus, ne liberum sic asseramus arbitrium, ut superba impietate ingrati Dei gratiæ judicemur.* »

gnage des Écritures, que le libre arbitre de la volonté est inhérent à l'homme; et les mêmes Écritures enseignent divinement que la grâce de Dieu nous a été donnée, sans laquelle nous ne pouvons rien faire de bien[1]. » Telle est la foi véritable.

« La foi catholique consiste à ne pas nier le libre arbitre, soit pour bien vivre, soit pour vivre mal; et à ne pas croire qu'il puisse quelque chose sans la grâce, soit pour se convertir au bien, soit pour y persévérer, soit pour parvenir au bien éternel, où l'on ne craindra plus de défaillir. Ne vous écartez ni à droite ni à gauche... Ne défendez pas de telle sorte le libre arbitre que vous lui attribuiez des bonnes œuvres sans la grâce, et ne défendez pas de telle sorte la grâce, que vous tenant assurés d'elle, vous vous livriez au mal[2]. »

Pour affirmer le libre arbitre, le Pélagianisme a nié la grâce. Voyons comment Augustin, de son côté, a cru devoir, sans nier le libre arbitre, affirmer la grâce.

Le Pélagianisme peut, ce semble, se ramener aux points suivants :

La nature n'a pas besoin de médecins dans les enfants, parce qu'elle est saine.

Elle n'a pas besoin du secours de la grâce dans les

1. *De Gratia et Libero Arbitrio*, liber unus, cap. I et sq.

2. *Epistola* CCXV *Valentino* (427). « *Non sic defendatis liberum arbitrium, ut ei bona opera sine Dei gratia tribuatis; nec sic defendatis gratiam, ut quasi de illa securi, mala opera diligatis.* » Cf. *Liber de Gratia Christi*, cap. XLV, XLVII. « *Quid in eo pelago vult mergi Pelagius, unde per petram liberatus est Petrus?.. Ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis quæstio ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri.* »

adultes, parce qu'elle se suffit à elle-même pour acquérir la justice.

Les anciens sages du paganisme sont acceptés par Dieu aussi bien que les hommes pieux de la nouvelle alliance.

Il est évident, dès lors, que le Pélagianisme n'admet pas sérieusement la rédemption. Jésus-Christ lui est un modèle et non un Sauveur. Jésus-Christ n'est pas même nécessaire comme modèle, puisque la sainteté parfaite a été réalisée avant son apparition sur la terre.

C'est contre ces différentes assertions que proteste saint Augustin.

Et d'abord, il est faux que la nature humaine n'ait pas besoin de médecin dans les petits enfants, parce qu'elle est saine [1].

Issus d'une masse corrompue, comment ne participeraient-ils pas de cette corruption?

On en appelle, il est vrai, avec fracas, aux enseignements de la dialectique. « Une chose qui est dans un sujet, dit-on, ne peut être sans la substance même où elle est comme dans son sujet. Et ainsi, on estime que le mal qui est dans un père, comme dans un sujet, ne peut transmettre la faute à un autre être, c'est-à-dire à la descendance, où il ne parvient pas. Ce serait raisonner exactement, si le mal de la concupiscence ne parvenait point du père aux enfants; mais comme personne n'est enfanté sans ce mal, et que personne ne naît sans ce mal, comment dire que le mal ne parvient point où il passe? Ce n'est pas en effet Aristote, dont

1. *De Natura et Gratia*, cap. III.

on invoque à contre-sens les *Catégories*, c'est l'Apôtre qui a dit : « Le péché est entré dans le monde par un seul homme, et de là a passé dans tous les hommes (*Rom.*, v, 12). » Et certes, la dialectique ne nous tromperait point, mais nous ne la comprenons pas. Ce qu'elle apprend est effectivement indubitable : les choses qui sont dans un sujet, comme des qualités, ne peuvent être sans le sujet où elles sont, par exemple, dans un corps, la couleur ou la forme; car elles ne quittent point un sujet pour un autre, mais se communiquent. Considérez les Éthiopiens; parce qu'ils sont noirs, ils engendrent des enfants noirs, et pourtant les parents ne transmettent point leur couleur à leurs descendants comme une tunique; mais la qualité de leur corps se communique aux corps qui en sont issus. Il est bien plus prodigieux encore de voir les qualités des êtres corporels passer aux êtres incorporels; et néanmoins c'est ce qui a lieu, lorsque nous saisissons en quelque manière les formes des corps qui se présentent à nos regards, les recueillant dans notre mémoire et les portant partout avec nous, où que nous allions; ces formes ne se sont pas retirées des corps, et cependant elles ont passé d'une façon merveilleuse dans nos sens qu'elles ont affectés. Et comme elles passent du corps à l'esprit, elles passent de l'esprit au corps. Les couleurs des baguettes que Jacob avait sanctifiées passèrent par impression dans l'âme des brebis, et de là, par une impression analogue, passèrent et devinrent apparentes dans les corps des agneaux (*Gen.*, xxx, 37-42). Un médecin célèbre, Soranus, écrit que quelque chose de pareil peut avoir lieu dans les fœtus humains, et con-

firme son assertion par un exemple. Car il rapporte que Denys le Tyran, qui était fort laid, et qui ne voulait pas avoir des enfants qui lui ressemblassent, avait coutume de proposer à sa femme, dans l'acte de la génération, une peinture d'une rare beauté, afin qu'elle en reçût une forte impression et qu'elle la transmît aux fils qu'elle concevrait. Dieu, de son côté, ne crée pas des natures, en détruisant les lois qu'il a données aux mouvements de chaque nature. C'est pourquoi, les vices qui sont dans un sujet, passent des parents aux enfants, non point en quittant un sujet pour un autre sujet, ce que les *Catégories* démontrent très-bien être impossible, mais ce qu'on ne veut pas entendre, par impression et contagion [1]. »

Les enfants naissent donc affectés, on dirait presque infectés d'un vice d'origine. Comment n'auraient-ils pas besoin d'un médecin? Augustin n'hésitera pas même à conclure de ce fait la damnation des enfants morts sans baptême [2].

Mais si la grâce est nécessaire aux enfants, elle ne l'est pas moins aux adultes, qui, sans son secours, ne sauraient pratiquer la justice. L'homme n'obtient sa justification que par la foi, qui est un don gratuit de Dieu, et qui seule assure aux œuvres humaines le caractère de bonnes œuvres.

C'est ce qu'il convient d'exposer avec quelque détail.

Il faut, d'après Augustin, distinguer dans la pratique de la justice trois choses :

1. *Contra Julianum Pelagianum*, lib. V, cap. XIV.
2. *Epistola* CXC, *Optato* (418), cap. III.

La possibilité, par laquelle l'homme peut être juste;
La volonté, par laquelle il veut être juste;
L'action, par laquelle il est juste.

Pélage reconnaît que le premier élément de la pratique de la justice nous vient du Créateur, et qu'il ne dépend pas de nous. Mais c'est à nous, et à nous seuls exclusivement, qu'il attribue les deux autres.

Là est son erreur capitale[1].

Non-seulement l'homme tient de Dieu la possibilité d'être juste, quoiqu'il ne veuille et ne fasse pas le bien. Mais encore c'est la grâce qui aide la volonté et l'action de l'homme, au point que sans ce secours nous n'avons aucune bonne volonté, ni ne faisons aucune bonne action.

« Il y a des téméraires qui présument assez du libre arbitre de la volonté humaine pour croire qu'afin de ne pas pécher nous n'avons pas besoin d'un secours divin, du moment que le libre arbitre a été accordé à notre nature. Il suit de là que nous ne devons pas non

1. *De Gratia Christi,* liber unus, cap. III, XXV, XLVII. « *Cum tria Pelagius constituat atque distinguat, quibus divina mandata dicit impleri, possibilitatem, voluntatem, actionem : possibilitatem scilicet, qua potest homo esse justus; voluntatem qua vult esse justus; actionem, qua justus est : horum trium primum, id est possibilitatem datam confitetur a creatore naturæ, nec esse in nostra potestate, sed eam nos habere etiamsi nolimus; duo vero reliqua, id est, voluntatem et actionem nostra esse asserit, atque ita nobis tribuit, ut nonnisi a nobis esse contendat... Non propter illorum trium unum, id est propter possibilitatem bonæ voluntatis atque operis, sed etiam propter voluntatem et operationem bonam erga nos gratia Dei prædicanda est... Si ergo in hoc consenserit nobis Pelagius... nihil de adjutorio gratiæ Dei, quantum arbitror, inter nos controversiæ relinquetur.* »

plus prier, afin de n'entrer point en tentation..... Si nous ne le voulons pas, disent-ils, nous ne péchons pas; et Dieu n'aurait point fait à l'homme un précepte de ce qui aurait été impossible à la volonté humaine. A la bonne heure, et personne ne l'ignore.....

Mais ceux qui tiennent ce langage ne voient pas que, pour triompher de certaines circonstances où nous sommes entraînés par de coupables désirs ou des craintes coupables, nous avons parfois besoin de grandes forces, de toutes les forces de la volonté, que celui-là a prévu que nous n'appliquerions pas en tout cas dans toute leur étendue, qui a voulu qu'il fût dit véritablement par le Prophète : « Tout vivant ne sera pas justifié en ta présence[1] (*Ps.* CXLII, 2). »

Qu'on y prenne garde!

« Si nous tenons de Dieu une volonté libre, qui peut d'ailleurs être bonne ou mauvaise, et si la volonté bonne est de nous; ce qui est de nous est meilleur que ce qui est de Dieu. Que si c'est là une proposition absurde, il faut avouer que c'est à Dieu que nous devons aussi la volonté bonne[2]. »

« Le mal n'est pas une substance; la substance c'est Dieu, et la substance par excellence, le seul véritable aliment de la créature raisonnable. En nous détournant de lui par désobéissance, nous avons produit notre infirmité[3]. Mais nous détourner de lui, voilà ce qui est nôtre, voilà ce qui est la volonté mauvaise. Au con-

1. *De Peccatorum meritis et remissione*, lib. II, cap. II et III.

2. *Ibid.*, *ibid.* cap. XVIII.

3. *De Natura et Gratia*, cap. XX. Voy. ci-dessus liv. I, ch. IV, III. *De la Providence*, et ch. V, I. *De la Liberté et du Mal.*

traire, nous tourner vers Dieu, voilà ce qui nous est impossible, sans son excitation et sans son secours; voilà ce qui est la volonté bonne. Qu'avons-nous, à ce compte, que nous n'ayons reçu [1]? »

« Ainsi donc nous voulons, mais c'est Dieu qui opère en nous aussi le vouloir; ainsi donc nous agissons, mais c'est Dieu qui opère aussi en nous l'agir selon son bon plaisir. Voilà ce qu'il nous est expédient et de croire et de dire; voilà ce qui est pieux, voilà ce qui est vrai, pour qu'il y ait humble et soumise confession, et que tout soit donné à Dieu [2]. »

Il y a plus. Dieu qui est l'aliment de l'âme en est aussi la lumière. Or, « de même que l'œil le plus sain ne peut voir, s'il n'est aidé par la lumière; de même l'homme le plus parfaitement justifié, s'il n'est divinement aidé par l'éternelle lumière de la justice, ne peut bien vivre. C'est Dieu, par conséquent, qui guérit l'âme, non-seulement en effaçant les péchés que nous avons commis, mais en nous mettant à même de ne pécher point [3]. »

Et qu'on ne s'y trompe pas. C'est uniquement lorsque nous faisons le bien que Dieu coopère avec nous, et non pas lorsque nous faisons le mal.

« Dieu ne nous aide point dans le péché. Mais nous ne pouvons agir justement ou remplir de tous points les préceptes de la justice, que nous ne soyons secourus par Dieu. De même, en effet, que l'œil du corps n'est

1. *De Peccatorum meritis et remissione*, lib. II, cap. XVIII.
2. *De Dono Perseverantiæ* liber, cap. XIII.
3. *De Natura et Gratia*, cap. XXVI.

pas aidé par la lumière, afin que se fermant et se détournant il s'éloigne de cette lumière, mais qu'il en est aidé pour qu'il voie, et qu'il ne peut voir qu'il n'en soit aidé : de même Dieu, qui est la lumière de l'homme intérieur, aide le regard de notre esprit, afin que nous opérions quelque bien, non point selon notre justice, mais selon sa justice. Que si nous nous détournons de lui, c'est notre fait; et alors nous sommes sages selon la chair, alors nous allons au péché en obéissant à la concupiscence de la chair. Dieu donc nous secourt lorsque nous nous tournons vers lui; et lorsque nous nous détournons de lui, il nous abandonne [1]. »

La nécessité de la grâce est manifeste. Cependant, l'empire de la grâce étant ainsi établi, ne devons-nous pas craindre qu'il n'anéantisse le libre arbitre? Loin de nous cette appréhension chimérique! Au contraire, c'est en établissant l'empire de la grâce, que « l'on fonde d'une manière plus solide encore le libre arbitre. Car de même que la loi est établie par la foi, de même le libre arbitre n'est pas annulé, mais établi par la grâce. La loi, en effet, n'est accomplie que par le libre arbitre; mais c'est par la loi que le péché est connu, c'est par la foi que s'obtient la grâce contre le péché, c'est par la grâce que l'âme est guérie du vice du péché, c'est de la santé de l'âme que vient le libre arbitre, c'est par le libre arbitre que la justice est aimée, c'est par l'amour de la justice que la loi est accomplie. Et ainsi, comme la loi n'est pas annulée, mais établie par la foi, parce que la loi obtient la grâce,

1. *De Peccatorum meritis et remissione*, lib. II, cap. v.

par laquelle la loi est observée; le libre arbitre n'est pas annulé, mais établi par la grâce, parce que la grâce guérit la volonté, d'où naît le libre amour de la justice [1]. »

« Vous vous trompez, ou vous cherchez à nous tromper, écrit encore Augustin s'adressant à ses adversaires. Nous ne nions pas le libre arbitre, nous reconnaissons les uns et les autres que les hommes sont libres et que Dieu est le créateur des enfants. Ce n'est pas par là que vous êtes Célestiens ou Pélagiens.

Ce que vous dites, c'est que l'homme est libre pour faire le bien sans le secours de Dieu, et que les enfants sont participants du royaume céleste, sans avoir été délivrés de la puissance des ténèbres.

C'est par cet endroit que vous êtes Célestiens et Pélagiens [2]. »

Mais quoi ! avant le règne de la grâce, n'a-t-on pas vu briller d'admirables vertus ? Et les païens ne se sont-ils pas illustrés par de mémorables exemples?

« La volonté de Dieu, répond Augustin, n'a jamais manqué de se faire connaître aux hommes justes et pieux..... Tous ceux donc qui, ayant cru en lui depuis le commencement du monde, et en ayant eu quelque connaissance, ont vécu dans la piété et dans la justice en gardant ses préceptes, ont été sans aucun doute

1. *De Spiritu et Littera*, lib. I, cap. XXX.

2. *De Nuptiis et Concupiscentia*, lib. II, cap. III. Cf. *Epistola* CLXXV, *Patres concilii Carthaginiensis, Innocentio pontifici Romano, de actis adversus Pelagium et Celestium* (416); *Contra Julianum Pelagianum*, lib. IV, cap. III (421).

sauvés par lui, en quelque temps et en quelque lieu du monde qu'ils aient vécu [1]. »

Toutefois Augustin professe que c'est à la faveur céleste plutôt qu'à leur volonté qu'il convient de rapporter les vertus des infidèles. Encore, ne sont-ce pas là de vraies vertus, mais plutôt des péchés éclatants, *splendida peccata*. L'évêque d'Hippone déclare en effet qu'il n'y a pas de vertu dans un homme s'il n'est juste, et qu'un homme n'est point juste, s'il ne vit de foi. Tout au plus, comme la droite nature ne peut être absolument corrompue, accorde-t-il que les païens ont pu faire quelques bonnes actions qui allégent leur châtiment. Car tous les supplices ne sont pas également rudes.

« Contre la doctrine de la grâce, on nous oppose les exemples des impies, que l'on dit avoir abondé en vertus, tout étrangers qu'ils étaient à la foi. On rappelle que sans le secours de la grâce et laissés au seul bien de la nature, on les voit, quoique esclaves des superstitions, par les seules forces de leur liberté innée, se montrer fréquemment et miséricordieux, et modestes, et chastes et sobres. . . . .

Loin de nous la pensée de reconnaître dans un homme une vraie vertu, s'il n'a été juste ! Et loin de nous la pensée de reconnaître qu'il soit vraiment juste, s'il ne vit de foi ! . . . .

Qui pourrait, par conséquent, parmi ceux qui veulent passer pour chrétiens, qui pourrait, à l'exception des seuls Pélagiens, tenir pour juste un infidèle, tenir pour juste un impie, tenir pour juste un esclave du démon ;

1. *Epist.* CII, *Deogratias* (409) ; *Quæstio secunda.*

cet homme fût-il un Fabricius, fût-il un Fabius, fût-il un Scipion, fût-il un Régulus, fût-il un de ces héros, avec les noms desquels on cherche à nous effrayer, comme si nous parlions dans l'antique curie romaine? Vainement on se prend à invoquer Pythagore, Platon et leurs doctes disciples, qui surpassent si fort les autres philosophes par l'excellence de leurs enseignements, ces hommes qui déclaraient qu'il n'y a de vertus véritables que celles qui sont en quelque manière imprimées dans l'âme par la forme de cette éternelle et immuable substance qui est Dieu. Ici encore, avec la liberté de la piété il faut s'écrier : Non, même dans ces illustres païens, il n'y a pas de vraie justice. Le juste vit de foi... Comment ceux-là sont-ils vraiment justes, pour qui est vile l'humilité de la vraie justice?..... Comment peut-il y avoir une vraie justice, chez ceux qui ne possèdent pas une vraie sagesse?..... Or, si les impies n'ont pas la vraie justice, certainement ils n'ont pas non plus, dans leur vérité, les autres vertus qui suivent et accompagnent la justice, en supposant que ces vertus se manifestent en eux. Car lorsque les dons de Dieu ne sont point reportés à leur auteur, par cela même les méchants qui en usent deviennent injustes. Ainsi donc, ni la continence, ni la chasteté des impies n'est une vertu véritable [1]. »

Infaillible et inviolable règle de la moralité ! Ce n'est pas l'acte accompli, mais l'intention d'après laquelle nous l'avons accompli, qui constitue la moralité de notre action : *Non officium*, *sed finis*. « Pour que nos actions

1. *Contra Julianum Pelagianum,* lib. IV, cap. III.

soient dignes d'éloge, il faut que la fin à laquelle elles se rapportent, c'est-à-dire l'intention dans laquelle nous agissons, soit non-seulement innocente, mais louable [1]. »

Négligez ce principe salutaire et vous courez aux plus étranges conséquences.

« On devra dire que les avares ont des vertus véritables, parce qu'ils sont prudents à imaginer les moyens d'amasser des richesses... Catilina n'aura été rien moins que vraiment juste, en étendant son amitié à un grand nombre de scélérats, en les couvrant de sa protection, en partageant avec eux tout ce qu'il avait... Qu'on le comprenne donc, ce n'est point par l'action, mais par l'intention que les vertus doivent être distinguées des vices. L'action est ce qu'il faut faire ; l'intention est la fin pour laquelle on agit. C'est pourquoi, lorsqu'un homme fait quelque action où il semble ne pas pécher, s'il ne la fait pas pour remplir son devoir, il pèche néanmoins.... Isoler la vertu de l'intention, c'est à l'exemple d'Épicure, ne plus voir dans les vertus que les servantes de la volupté, ne plus leur assigner d'autre fin que la recherche ou la jouissance du plaisir... Ainsi, les vertus qui ont pour objet les délectations charnelles, ou des avantages et des émoluments purement temporels, ne peuvent absolument pas être de vraies vertus. Et quant aux vertus qui ne se proposent aucun objet, elles ne sont pas non plus de vraies vertus. Les vraies vertus, chez les hommes, ont pour objet Dieu, par qui elles sont données aux hommes.... En un mot, tout ce qui est fait de bien par

1. *De Moribus Manichæorum*, lib. II, cap. XIII.

l'homme, et qui n'est point fait pour atteindre le but même qu'assigne la vraie sagesse, tout cela, quoique bon en apparence par l'action, est néanmoins péché par manque de droiture d'intention [1]. »

En conséquence, « les païens qui n'ont pas eu la foi du Christ, ne sont pas justes et ne plaisent pas à Dieu, à qui il est impossible de plaire sans la foi. Cependant au jour du jugement leurs pensées les défendront, et ils seront punis moins rigoureusement, parce qu'ils auront pratiqué en quelque manière la loi naturelle qu'ils portaient gravée dans leur cœur, et qui s'opposait à ce qu'ils fissent à autrui ce qu'eux-mêmes ils n'auraient pas voulu souffrir ; coupables pourtant, en ce que, destitués de foi, ils n'ont pas rapporté leurs actions à la fin légitime. Fabricius en effet sera moins puni que Catilina, non pas que celui-là ait été bon, mais parce que celui-ci a été pire ; et si Fabricius a été moins impie que Catilina, ce n'est pas qu'il ait eu de vraies vertus, mais c'est qu'il s'est moins éloigné des vertus véritables [2]. »

C'est en vain que l'on a recours à de froides plaisanteries.

« Si on dit, remarque-t-on, que la chasteté n'est pas, parce qu'elle est la chasteté des infidèles, il faut dire avec le même front que le corps des païens n'est pas un corps, et que les yeux des païens n'ont pas la puissance de voir, et que les blés qui naissent dans les champs des païens ne sont pas des blés [3]. »

1. *Contra Julianum Pelagianum*, lib. IV, cap. III.
2. *Ibid.*, *ibid.*
3. *Ibid.*, *ibid.*

Quel sens peuvent avoir de semblables railleries? « Disons-nous que le corps des païens ne soit pas un corps? Disons-nous rien d'approchant? Il ne s'ensuit certes pas, de ce que la vertu dont se glorifie l'impie n'est point la véritable vertu, que le corps que Dieu fait ne soit pas un vrai corps. Mais nous pouvons dire, en toute assurance, que le front des hérétiques n'est pas un front, si nous entendons par front non point la partie du corps que Dieu a faite, mais la pudeur[1]. »

Il faut conclure. « Même les bonnes actions que font les infidèles ne sont pas d'eux, mais de celui qui use bien des maux. Ce qui est d'eux, ce sont les péchés qu'ils commettent en faisant mal les choses bonnes, parce qu'ils les font avec une volonté non pas fidèle, mais infidèle, c'est-à-dire perverse et déraisonnable[2]. »

Mais il ne suffit pas à Augustin d'avoir démontré la nécessité de la grâce. Il prend en outre à tâche d'en établir les caractères. La grâce n'est pas seulement coopérante; elle est encore prévenante et gratuite; elle est justifiante, toute-puissante, triomphante.

La grâce n'est pas seulement coopérante, mais encore prévenante et gratuite.

Augustin, en devenant chrétien, avait nécessairement admis pour l'homme, avant la chute, un état de perfection relative.

Mais, en défendant d'abord le libre arbitre contre Manichée, il avait simplement parlé d'un affaiblissement

1. *Contra Julianum Pelagianum*, liv. IV, cap. III.
2. *Ibid.*, *ibid.*

des facultés intellectuelles et morales de l'homme. C'était là, la chose devançant le mot, l'espèce de semi-pélagianisme qu'on devait lui reprocher plus tard, et dont lui-même eut si fort à cœur de se défendre.

Effectivement, Célestius et Pélage ayant paru, le langage de l'évêque d'Hippone à l'endroit de la liberté prend un sens encore plus restrictif.

Célestius prétendait qu'Adam, par son péché, n'avait nui qu'à lui-même, et que la mort, pour l'homme, n'était pas une punition, puisque l'homme est né mortel.

Pélage accordait, il est vrai, que la mort est entrée dans le monde avec Adam, mais il entendait la mort purement spirituelle. Suivant lui, la nature n'a pas été viciée par Adam. Le péché a sa racine dans la concupiscence, et non dans l'hérédité. Le péché s'est tourné en habitude, mais le protoplaste n'a nui à la postérité qu'en tant qu'il lui a donné un mauvais exemple.

En face de ces assertions, Augustin affirme, au contraire, que le genre humain tout entier a été corrompu dans le premier homme. Et il ajoute non-seulement, comme au début de ses luttes, que la liberté de l'homme a subi un déchet considérable, mais que l'homme n'a plus conservé de liberté que pour le mal. Il suit de là que le secours de la grâce est indispensable à l'homme pour opérer le bien.

« Avouons sans doute que nous avons un libre arbitre pour faire le bien et le mal. Mais c'est pour faire le mal qu'est libre tout homme qui est esclave de la justice et du péché; quant au bien, nul n'est libre, excepté

celui qui aura été délivré par Celui qui a dit : « Si mon Fils vous délivre, alors vous serez vraiment libres[1]. »

Coopérante, cette grâce, d'ailleurs, est prévenante et gratuite ; car c'est là une dernière erreur où se réfugient les Pélagiens. Ils professent que, quoique la grâce ne soit pas donnée selon les mérites des bonnes œuvres, elle est donnée cependant suivant les mérites de la bonne volonté, qui précède, chez celui qui croit et qui prie[2].

Augustin répudie de pareilles maximes. Évidemment, « sous le nom de grâce, ce n'est point la fatalité qu'affirment les catholiques, non plus qu'ils ne veulent pas dire que Dieu fasse acception des personnes ; mais ils tiennent qu'en réalité la grâce de Dieu n'est pas donnée selon les mérites des hommes, et que le premier désir du bien est inspiré par Dieu, de telle sorte que l'homme ne commence absolument pas à se tourner du mal au bien, si cela n'est opéré en lui par la miséricorde spontanée et gratuite de Dieu[3]. » Ainsi « la foi prie, qui a été donnée à celui qui ne priait pas, et si elle ne lui eût pas été donnée, il ne pourrait pas prier[4]. »

1. *De Correptione et Gratia*, lib. I, cap. I.

2. *De Gratia et Libero Arbitrio*, lib. I. Cf. *De Dono Perseverantiæ* liber, cap. XI. « *Tria sunt, quæ maxime adversus Pelagianos Catholica defendit Ecclesia : quorum est unum, gratiam Dei non secundum merita nostra dari, quoniam Dei dona sunt, et Dei gratia conferuntur etiam merita universa justorum : alterum est, in quantacumque justitia, sine qualibuscumque peccatis in hoc corruptibili corpore neminem vivere : tertium est, obnoxium nasci hominem peccato primi hominis, et vinculo damnationis obstrictum, nisi reatus, qui generatione contrahitur, regeneratione solvatur.* »

3. *Contra duas Epistolas Pelagianorum*, lib. II, cap. V, VI.

4. *Epistola* CXCIV, *Sixto* (418), cap. III.

« Dieu, en effet, opère dans les cœurs des hommes pour incliner leurs volontés où il lui plaît, soit au bien suivant sa miséricorde, soit au mal suivant leurs mérites, tantôt en découvrant son jugement, tantôt en le laissant caché, mais avec un jugement toujours juste. Pour ce qui est de la grâce, elle n'est pas donnée selon les mérites des hommes ; autrement la grâce ne serait point la grâce ; car la grâce est ainsi appelée, parce qu'elle est donnée gratuitement [1]. »

Cependant le Pélagianisme, qui reste toujours une erreur, alors même qu'il se réduit à une moindre erreur, telle que le semi-Pélagianisme ; le Pélagianisme subsiste encore dans certains esprits en tant que Synergisme. Le Synergisme consiste à croire qu'il y a quelque chose dans notre volonté et de notre volonté, qui n'ait pas besoin d'être excité, ou, mieux encore, comme créé par la grâce. Augustin reconnaît sans doute qu'on ne peut être aidé par la grâce que quand on fait quelques efforts de son côté [2], mais il enseigne que la volonté même par laquelle on fait ces efforts, c'est à Dieu qu'on la doit.

En effet, « le secours divin qui nous est départi pour opérer la justice, ne consiste pas en ce que Dieu a donné une loi pleine de bons et saints préceptes, mais en ce que notre volonté même, sans laquelle il nous est impossible d'opérer le bien, se trouve aidée et relevée par l'esprit de grâce qu'il nous accorde [3]. »

« A l'origine, Adam avait reçu un secours, sans le-

1. *De Gratia et Libero Arbitrio*, cap. XXI.
2. *De Peccatorum meritis et remissione*, lib. II, cap. XVIII.
3. *De Spiritu et Littera*, lib. I, cap. II.

quel il ne pouvait pas, le voulant, persister dans le bien, mais qui ne lui était pas nécessaire pour le vouloir. Maintenant, c'est plus encore, car le secours qui nous est octroyé par le Sauveur, ne nous est pas seulement nécessaire afin de persister dans le bien, le voulant, mais aussi pour le vouloir [1]. » « Le châtiment des méchants qui n'ont point reçu cette grâce, n'en est pas moins juste, puisqu'ils sont méchants par leur volonté; non plus qu'il n'est pas inutile [2], quoiqu'il faille avouer que Dieu seul peut en tirer quelque utilité... En un mot, ni la grâce n'est un obstacle au châtiment, ni le châtiment n'est une négation de la grâce [3]. » Effectivement, « plus l'homme jouissait de Dieu, plus son crime a été grand de l'avoir abandonné, et il a mérité de souffrir un mal éternel pour avoir détruit en lui un bien qui pouvait aussi être éternel. Et de là, la damnation de toute la masse du genre humain; car le premier coupable a été puni avec toute sa postérité, qui était en lui comme dans sa racine. Ainsi nul n'est exempt du supplice qu'il mérite, s'il n'en est délivré par une grâce qu'il ne mérite pas; et tel est le partage des hommes, que l'on voit en quelques-uns ce que peut une miséricorde gratuite, et, dans tout le reste, ce que peut une juste vengeance [4]. »

Ce n'est pas tout. Prévenante, gratuite, toute-puissante, la grâce est triomphante et justifiante.

La grâce est triomphante.

1. *De Correptione et Gratia*, lib. I.
2. Voyez ci-dessus, liv. I, chap. IV, III. *De la Providence.*
3. *De Correptione et Gratia*, lib. I.
4. *De Civitate Dei*, lib. XXI, cap. XII.

A la vérité, de l'aveu de saint Augustin, « c'est le fait de la volonté propre, que de consentir à la vocation de Dieu, ou d'y résister[1]. » Il n'hésite pas non plus à déclarer « que la puissance de Dieu ne va point jusqu'à porter un homme malgré lui soit au mal soit au bien[2]. » Mais il ajoute aussitôt que, « si Dieu abandonne les hommes, ils vont au mal suivant leurs mérites, et que par le secours de Dieu, sans mérites, ils sont convertis au bien. L'homme, en effet, n'est pas bon s'il ne le veut pas; mais la grâce de Dieu lui est un indispensable secours, même pour le vouloir[3]. » Et l'évêque d'Hippone en vient à écrire cette phrase si célèbre et si controversée[4], quoique si claire : « L'infirmité de la volonté humaine a été secourue de telle sorte, que la grâce divine agît sur elle d'une manière indéclinable et insurmontable; et qu'ainsi, quoique infirme, elle ne défaillît point et ne succombât à aucune force contraire[5]. »

La grâce, aussi bien, est une délectation. Et de tous temps, saint Augustin a professé que la délectation la plus forte détermine irrésistiblement nos actions : « *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*[6]. »

1. *De Spiritu et Littera*, cap. XXXIV.

2. *Contra duas Epistolas Pelagianorum*, lib. I, cap. XVIII.

3. *Ibid.*, *ibid.*

4. Quelques manuscrits portent *inseparabiliter*, au lieu de *insuperabiliter*. Les éditeurs de Louvain (1577) ont même prétendu justifier cette leçon. Cette correction intéressée se trouve démentie par nombre d'autres textes et par le contexte même tout entier de la doctrine d'Augustin sur la grâce.

5. *De Correptione et Gratia*, cap. XII.

6. *Epistolæ ad Galatas expositionis* liber unus, 49 (394).

Triomphante enfin, la grâce est justifiante.

« Dieu n'a pas seulement donné à l'homme le libre arbitre, sans lequel on ne vit ni bien ni mal; il ne lui a pas seulement donné les préceptes, par lesquels il sache comment il faut vivre; mais, par l'Esprit-Saint, il a répandu la charité dans les cœurs de ceux dont il a fait, dans sa prescience, des prédestinés, qu'il a prédestinés pour en faire des élus, dont il a fait des élus pour les justifier, qu'il a justifiés pour les glorifier[1]. »

Tel est le dernier mot de l'évêque d'Hippone sur ce délicat problème de la grâce. Si on lui demande « pourquoi Dieu secourt celui-ci et ne secourt pas celui-là; celui-ci autant, et celui-là moins; l'un d'une manière et l'autre d'une autre », il répond « que Dieu seul connaît les raisons de sa secrète équité, et que son pouvoir excellent ne relève que de lui[2]. »

Il remarque que Dieu ne doit rien aux hommes, et que s'il plaît à sa miséricorde d'en retirer un grand nombre de la perdition qu'ils ont tous méritée, il ne serait pourtant nullement injuste, alors même qu'il n'en délivrerait aucun[3].

1. *De Spiritu et Littera*, cap. v. Cf. *Liber de Prædestinatione Sanctorum*, cap. xvii. « *Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea prædestinatione, in qua Deus sua futura facta præscrivit : electi sunt autem de mundo ea vocatione, qua Deus id quod prædestinavit, implevit. Quos enim prædestinavit, ipsos et vocavit, illa scilicet vocatione secundum propositum : non ergo alios, sed quos prædestinavit, ipsos et vocavit; nec alios, sed quos ita vocavit, ipsos et justificavit ; nec alios, sed quos prædestinavit, vocavit, justificavit, ipsos et glorificavit* (Rom. viii, 30); *illo utique fine qui non habet finem.* »

2. *De Peccatorum meritis et remissione*, lib. II, cap. v.

3. *Liber de Dono Perseverantiæ*, cap. viii.

Il invoque enfin le décret de prédestination qui a fixé à l'avance le nombre immuable des élus[1]. Prédestination et prescience sont en Dieu une seule et même chose[2]. La prédestination est la prescience et la préparation des bienfaits de Dieu, par lesquels sont certainement délivrés tous ceux qui le sont[3].

Nul, en effet, parmi les prédestinés ne peut périr[4]. Quant aux autres, que ne sauve pas la grâce, ils restent dans la masse de perdition produite par Adam; ils ont été faits des vases de colère, et naissent pour l'utilité des élus[5]. Ce sont là les secrets impénétrables de l'infaillible justice de Dieu. La justice divine est autant au-dessus de la nôtre, que la puissance divine au-dessus de notre puissance[6]. Ce n'est pas à la boue de se pro-

1. *De Correptione et Gratia*, liber unus, cap. XIII. « *Hæc de iis loquor, qui prædestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis.* »

2. *Liber de Dono Perseverantiæ*, cap. XVIII. « *Sine dubio Deus præscivit, si prædestinavit; sed prædestinasse, est hoc præscisse quod fuerat ipse facturus.* »

3. *Liber de Prædestinatione Sanctorum*, cap. X. « *Inter gratiam porro et prædestinationem hoc tantum interest, quod prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia vero jam ipsa donatio.* »

4. *Contra Julianum Pelagianum*, lib. V, cap. IV. « *Ex his nemo perit, quacumque ætate moriatur.* »

5. *Ibid.*, *ibid.*

6. *Liber de Dono Perseverantiæ*, cap. XI. « *Non est iniquitas apud Deum; sed inscrutabilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus* (Rom. XI, 33). *Universæ autem viæ Domini misericordia et veritas* (Psalmus XXIV, 10). *Investigabilis ergo est misericordia, qua cujus vult miseretur, nullis ejus præcedentibus meritis ; et investigabilis veritas, qua quem vult obdurat* (Rom. IX, 18), *ejus quidem præcedentibus meritis, sed cum eo cujus miseretur, plerumque communibus. Sicut duorum geminorum, quorum unus assumitur, unus relinquitur, dispar est exitus,*

noncer, mais au potier : « *Absit ut dicamus judicium luti esse debere, sed figuli*[1]. »

On objecte, il est vrai, que c'est émousser tous les aiguillons de la pénitence que de dire : « Par la prédestination, la volonté de Dieu se prononce de telle sorte, que c'est en recevant la volonté d'obéir que les uns deviennent d'infidèles fidèles, ou en recevant le don de la persévérance qu'ils persévèrent dans la foi; tandis que les autres qui restent dans la délectation du péché, ne s'amendent point encore, parce que le secours d'une grâce miséricordieuse ne les a point encore relevés. Que s'il en est qui n'aient pas encore été appelés, mais que leur grâce prédestine à être élus, ils recevront cette grâce par laquelle ils voudront être et seront élus; et s'il en est qui obéissent, mais qui soient prédestinés à être rejetés, ils se verront destitués des forces nécessaires à l'obéissance, afin qu'ils cessent d'obéir. » Ces discours, répond Augustin, ne doivent point nous détourner de confesser la vraie grâce de Dieu, laquelle n'est pas donnée selon nos mérites, ni la prédestination des saints qui a lieu suivant cette grâce; de même que nous ne sommes point détournés de confesser la prescience de Dieu, lorsqu'on dit : « soit que vous viviez bien présentement, soit que vous viviez mal, vous serez

merita communia : in quibus tamen sic alter magna Dei bonitate liberatur, ut alter nulla ejus iniquitate damnetur. Numquid enim iniquitas est apud Deum? Absit : sed investigabiles sunt viæ ipsius. Itaque misericordiam ejus in his qui liberantur, et veritatem in his qui puniuntur, sine dubitatione credamus : neque inscrutabilia scrutari, aut investigabilia vestigare conemur. »

1. *De Correptione et Gratia*, liber unus, cap. V.

tels dans la suite que Dieu a prévu que vous seriez, ou bons, s'il a prévu que vous seriez bons, ou méchants, s'il a prévu que vous seriez méchants. » Est-ce qu'en effet, s'il arrivait que quelques hommes, persuadés par ce langage, se laissassent aller à la paresse et à la torpeur, s'abandonnant à leurs passions au lieu de les combattre, est-ce qu'il faudrait pour cela réputer faux ce qu'on enseigne de la prescience de Dieu ? Et n'est-il pas indubitable que si Dieu a prévu que des hommes seront bons, ils seront bons, quels que soient actuellement leurs vices ; ou, qu'au contraire, s'il a prévu qu'ils seront méchants, ils seront méchants, quelles que soient actuellement leurs vertus [1] ?

En résumé, « ce n'est pas la volonté humaine qui par la liberté obtient la grâce, mais c'est plutôt la grâce qui produit la liberté et qui lui assure pour persévérer une perpétuité de délectation et une force insurmontable [2]. » « L'homme en effet n'est pas un être d'une nature telle, qu'une fois créé, il puisse, abandonné par celui qui l'a créé, faire quelque chose de bien comme de lui-même. Loin de là, toute la bonté de son action consiste à se tourner vers celui par lequel il a été fait et à toujours devenir par lui juste, pieux, sage et heureux. Car il ne s'agit pas pour l'homme de devenir avec le secours de Dieu, juste, pieux, sage, heureux, et ensuite de s'éloigner de Dieu, comme on s'éloigne du médecin du

1. *Liber de Dono Perseverantiæ*, cap. XV.

2. *De Correptione et Gratia*, liber unus, cap. VIII. « *Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem, et ut perseveret delectabilem perpetuitatem, et insuperabilem fortitudinem.* »

corps, une fois qu'il l'a guéri. Le médecin du corps n'a été qu'un ouvrier extérieur, subordonné à l'ouvrier intérieur qui est la nature, tandis que la nature opère sous l'action de Dieu, lequel opère tout salut par ce double instrument de sa providence, le médecin et la nature. — L'homme ne doit donc pas se tourner vers le Seigneur, afin de s'en éloigner lorsque par lui il sera devenu juste, mais pour devenir toujours juste par lui. Par cela même effectivement qu'il ne s'éloigne pas de Dieu, il est justifié par sa présence, il est illuminé, il est béatifié, Dieu opérant en lui et veillant sur lui, en retour de son obéissance et de sa sujétion [1]. »

En conséquence, « si nous voulons vraiment défendre le libre arbitre, n'attaquons pas cela même qui le rend libre. Car celui qui attaque la grâce, par laquelle notre volonté rendue libre peut s'éloigner du mal et faire le bien, celui-là veut que sa volonté soit encore captive..... Ainsi les fidèles ne peuvent être fidèles que par le libre arbitre, et cependant s'ils deviennent fidèles, c'est par la grâce de celui qui a délivré leur libre arbitre de la puissance des ténèbres. Il suit de là que la grâce de Dieu n'est pas niée, mais que prise dans sa vérité elle se manifeste sans qu'il y ait de mérites humains qui l'aient précédée. Et, d'un autre côté, le libre arbitre est défendu de telle manière qu'il soit affermi par l'humilité, et non point précipité par la présomption, et que celui qui se glorifie, ne se glorifie pas dans l'homme, ou en quelque autre créature, ou en lui-même, mais dans le Seigneur [2]. »

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. VIII, cap. XII.
2. *Epistola* CXVII, *Vitali* (427), cap. III.

Ni la grâce ne peut être niée, ni le libre arbitre supprimé. Car, si la grâce divine n'est pas, comment Dieu sauve-t-il le monde? Et s'il n'y a pas de libre arbitre, comment Dieu juge-t-il le monde? — « *Si igitur non est Dei gratia, quomodo salvat mundum? et si non est liberum arbitrium, quomodo judicat mundum*[1]? » C'est pourquoi, « la foi ne va pas à nier le libre arbitre, soit pour la mauvaise, soit pour la bonne vie; mais elle ne lui accorde pas non plus tellement que sans la grâce de Dieu il puisse rien, soit pour se convertir du mal au bien, soit pour persévérer dans le bien, soit pour parvenir au bien éternel, où l'âme n'éprouve plus ni trouble, ni défaillance[2]. »

Après tout, défendre la grâce, c'est donc défendre le libre arbitre. Sous le règne de la grâce, la liberté sera bien plus entière qu'elle ne l'était sous le règne de la nature.

« La première liberté de la volonté était de pouvoir ne pas pécher; la liberté suprême sera beaucoup plus grande; elle consistera à ne pouvoir pas pécher. La première immortalité consistait à pouvoir ne pas mourir; l'immortalité suprême sera beaucoup plus grande; elle consistera à ne pas pouvoir mourir. La première persévérance consistait à pouvoir ne pas abandonner le bien; la félicité suprême de la persévérance consistera à ne pouvoir pas abandonner le bien[3]. »

1. *Epistola* CCXIV, *Valentino* (427), 2.
2. *Epistola* CCXV, *Valentino* (427), 4.
3. *De Correptione et Gratia*, cap. XII.

FIN DU PREMIER VOLUME

TABLE DES MATIÈRES

DU PREMIER VOLUME

Avertissement. I
Préface. III
Introduction. 1

LIVRE PREMIER

EXPOSITION DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN

CHAPITRE PREMIER

LA CERTITUDE

I. De la philosophie en général. 53
II. Des idées. 86
III. Des nombres. 116
IV. De la mémoire et de l'imagination. 133

CHAPITRE II

L'AME

I. De la nature de l'âme. 165
II. De l'origine de l'âme. 199
III. De la fin de l'âme. 220

CHAPITRE III

DIEU

I. De l'existence de Dieu........................... 253
II. De la nature de Dieu........................... 273
III. De la Trinité........................... 300

CHAPITRE IV

LE MONDE

I. De la création........................... 321
II. Du temps et des créatures........................... 342
III. De la Providence........................... 377

CHAPITRE V

LA LIBERTÉ

I. De la liberté et du mal........................... 417
II. De la liberté et de la prescience........................... 431
III. De la liberté et de la grâce........................... 452

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU PREMIER VOLUME.

Paris. — Imprimerie de P.-A. BOURDIER et Ce, rue des Poitevins, 6.



